B. WESTERMANN & Co.
NEW-YORK
838 BROADWAY.

4.21.'03.

From the Library of

Professor William Henry Green

Bequeathed by him to

the Library of

Princeton Theological Seminary

BS647
.0662

W. Henry Green
Princeton N.J.
1885

Die alttestamentliche

WEISSAGUNG

von der

Vollendung des Gottesreiches,

in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt

von

C. v. ORELLI

Dr. phil., Lic. u. o. Professor der Theologie in Basel.

WIEN, 1882.

VERLAG VON GEORG PAUL FAESY

I. Goldschmiedgasse 11.

Alle Rechte vorbehalten.

Seinem

hochverehrten Freund und Collegen

CHR. JOHANNES RIGGENBACH

Dr. und o. Professor der Theologie in Basel

in dankbarer Liebe zugeeignet

vom Verfasser.

INHALTS-VERZEICHNISS.

Seite

Einleitung 1
§ 1. Die biblische Weissagung 5
§ 2. Finden sich auf dem Gebiete des Heidenthums analoge Erscheinungen zur biblischen Prophetie? 15
§ 3. Das Reich Gottes als Inhalt der biblischen Weissagung 30
§ 4. Zeitgeschichtlicher Charakter der Weissagung vom Reiche Gottes . 36
§ 5. Der Typus in der Entwicklung des Gottesreiches 44
§ 6. Finden sich auf dem Gebiete des Heidenthums analoge Erscheinungen zur Weissagung vom Reiche Gottes? 47
§ 7. Die Erfüllung im Allgemeinen 58
§ 8. Die Erfüllung im Neuen Bunde 64
§ 9. Die Behandlung des Gegenstandes in der christlichen Theologie . . 72

Erster Haupttheil.

Das prophetische Wort als Vorbote der Entstehung und Begleiter der Ausgestaltung einer nationalen Gottesherrschaft auf Erden.

I. Abschnitt. Patriarchalische Verheissungsklänge.

§ 10. Übersicht 86
§ 11. Die göttliche Uranlage und Urbestimmung des Menschen (Gen. 1, 26—30) 93
§ 12. Der gemeinmenschliche Zustand in der Sündhaftigkeit (das Protevangelium) 97
§ 13. Die dreifaltige Entwicklung der Menschheit (Segen Noah's) . . . 105
§ 14. Die Verheissungen an die Väter des Bundesvolkes (Abraham, Isaak, Jakob) 118
§ 15. Der Führerstamm Juda (Segen Jakob's, Gen. 49) 130

II. Abschnitt. Der Mosaismus.

§ 16. Das Gesetz Mose's 141
§ 17 Mosaische Aussichten 147
§ 18. Die Bileamssprüche 151

II. Abschnitt. Der Gesalbte des Herrn. Seite

§ 19. Das prophetische Testament an das davidische Königshaus . . . 166
§ 20. Der Wiederhall des Prophetenworts in den Liedern des Gesalbten 177
§ 21. Die vorbildliche Bedeutung David's, Salomo's und der Davididen in Hoheit und Niedrigkeit 187
§ 22. Die Wohnung Jahve's auf Zion 210

Zweiter Haupttheil.

Das prophetische Wort als Vorbote der Neugeburt und Bürge der künftigen Vollendung des Gottesreichs.

I. Abschnitt. Die Propheten der vorassyrischen Zeit: Obadja, Joel.

§ 23. Allgemeiner Charakter der Weissagung in der vorexilischen Periode 213
§ 24. Obadja 219
§ 25. Joel 227

II. Abschnitt. Die Propheten der assyrischen Zeit im nördlichen Reiche: Amos, Hosea, Sacharja 9—11.

§ 26. Amos 249
§ 27. Hosea 254
§ 28. Sacharja 9—11 272

III. Abschnitt. Die Propheten der assyrischen Zeit im südlichen Reiche: Jesaja, Micha, Nahum.

§ 29. Jesaja und Micha: Der erhöhte Zion 284
§ 30. Jesaja's Sprüche vom Immanuel 295
§ 31. Weitere Sprüche Jesaja's über den Zion (Cap. 28—39) 319
§ 32. Gesichte Jesaja's über die Weltvölker und das Weltgericht, sowie die Weltverklärung vom Zion aus (Cap. 13—27). 330
§ 33. Micha. Nahum 342

IV. Abschnitt. Die Propheten der Neige (Chaldäische Periode): Sefanja, Habakkuk, Jeremia, Sach. 12—14.

§ 34. Sefanja 352
§ 35. Habakkuk 362
§ 36. Jeremia's Weissagungen vom Neuen Bunde 369
§ 37. Sacharja 12—14 387

V. Abschnitt. Die Propheten des Exils: Ezechiel, Jes. 40—66.

§ 38. Ezechiel's Sprüche und Visionen 405
§ 39. Die Weissagungen vom Knechte Jahve's, Jesaja 40—66 423

VI. Abschnitt. Die nachexilischen Propheten: Haggai, Sacharja, Maleachi (Zeit der Perserherrschaft), Daniel.

§ 40. Haggai und Sacharja 473
§ 41. Die Gesichte Sacharja's 482
§ 42. Maleachi's Wort vom Vorboten des Herrn 506
§ 43. Die danielische Apokalypse 513
Schluss 529

EINLEITUNG.

Der gesammten Schöpfung wohnt ein tiefer Zug zur Vollkommenheit inne, ein edler Trieb nach Vollendung. Stufenweise hat die Natur auf der Erde immer vollkommenere Geschöpfe hervorgebracht. Es ist, wenn man die Gebilde vergangener Aeonen, da noch kein Mensch zugegen war, betrachtet, als sähe man den schaffenden Geist darin ringen nach etwas Vollendetem, ohne dass dieses schon erreicht wäre. Und wo die gestaltende Kraft sich vorläufig erschöpft hat und der Widerspruch zwischen der Unvollkommenheit des Daseins und der vollkommenen Idee sich fühlbar macht, da verwandelt sich der Trieb nach Vollendung in Sehnsucht nach Erlösung. Wer die innersten Töne zu erlauschen weiss, welche die Natur durchzittern, der hört aus ihr sehnsüchtig klagende Stimmen heraus, die um Erlösung aus der schmerzlichen Unvollkommenheit flehen, ein Seufzen der Creatur, wie der Apostel es nennt, deutlicher in der Pflanzenwelt als in der unorganischen Natur, vernehmlicher im Thierreich als in der Pflanzenwelt.

Der Mensch nun, als das vollkommenste Geschöpf der Erde, fühlt nur um so gewaltiger in sich den Trieb nach Vollendung. Das Verlangen nach Gottähnlichkeit wird in ihm um so stärker, je näher er Gott steht, je edler er ist. Dieser Trieb ist ein mächtiger Factor in der Geschichte; zu immer neuen Gestaltungen drängt er da, als sollte die Vollkommenheit immer grösser werden. Mag die Neuerungssucht eine krankhafte Unart sein, sie ist doch das Zerrbild von etwas Edlem, Göttlichem im Menschen; sie zeugt von jenem Streben nach Vollendung, das sich nimmer genugthut. Und wenn all die gepriesenen, mühsam errungenen Fortschritte dem Ziele nicht näher führen, dasselbe

vielmehr in immer weiterem Abstand erscheint, dann gibt sich die Sehnsucht nach einer bessern Welt kund bei allen unverdorbenen Völkern. Dieselbe erscheint bei vielen als Heimweh nach einer weit zurückliegenden glückseligen Vergangenheit. Auch Zukunftsahnungen werden etwa laut, als stünde ein goldenes Zeitalter noch bevor. Je vernünftiger und mündiger aber die Völker werden, desto mehr treten solche Träume zurück, und die Vollendung, welche das Leben nun einmal nicht bietet, wird im Gebiet der Kunst gesucht und in dem des Begriffs. Dass beide den innersten Drang des Menschen nicht zu befriedigen im Stande sind, hat gerade Göthe, der letzte der Hellenen, zeigen müssen, der es, wenn irgend einer, verstand, die Widersprüche des Lebens durch Harmonie der Formen zu versöhnen. Wenn selbst er in seinem Meisterwerke die Qual des Menschengeistes, der des Vollkommenen auf keine Weise habhaft zu werden vermag, wohl darzustellen aber nicht wirklich zu heilen wusste, so sind seitdem die Gegensätze noch schroffer, die Missklänge noch störender geworden. Der Schmerz über die Unvollkommenheit des Daseins wird um so empfindlicher, als die Hoffnung, die man auf Fortschritte in allen Gebieten gesetzt hatte, sich in der Hauptsache als trügerisch erweist. Noch vor zwanzig Jahren hat der Liberalismus sein Lieblingsdogma, die ewige Fortbildungsfähigkeit der Menschheit auf allen Dächern gepredigt. Heute sieht man in den fortgeschrittensten Kreisen darauf schon mit Verachtung herab. Man glaubt nicht mehr an einen wirklichen, wahrhaft erspriesslichen Fortschritt. Der Pessimismus, der in unsern Tagen grossen Anhang, gelehrten und ungelehrten, gewonnen hat, ist selbst ein Zeuge für jene Unvollkommenheit, welche den Menschen quält. Er sehnt sich nach einer Lösung des Bannes, ohne freilich an eine künftige Vollendung zu glauben. Statt einer Erlösung muss ihm die Auflösung des Daseins genügen, so stark empfindet er die Schwere desselben! Das also ist wieder das Ende der modernen Geistesentwicklung, wie es das Ende des antiken Heidenthums, selbst des lebensfrohen, idealistischen Hellenenthums war: unbefriedigte Abkehr von der Welt ohne Ersatz, Verzweiflung an der Erreichung des Ideals, das der Mensch von Natur als sein bestes in der Brust trägt. Werden wir nirgends eine andere Lösung finden als diese Verzweiflung,

die den Knoten des Schicksals, aber zugleich den heiligen Lebensfaden der Menschheit zerhaut?

Einem Volke innerhalb der Menschheit ist jener Zug zur Vollkommenheit, zur Gottähnlichkeit in einzigartig mächtiger Weise zum Bewusstsein gekommen, dem Volke Israel, welchem der wahre Gott sich geoffenbart hat. In der Offenbarung dieses Gottes ist ihm das Ziel seines Strebens klar vor die Augen getreten: heilig zu sein wie Gott, vollkommen in seinen Geboten zu wandeln und eben damit des höchsten Gutes, des vollkommenen Friedens theilhaftig zu werden. Dass die Vollkommenheit, wonach des Menschen Innerstes dürstet, die völlige Unterordnung unter den heiligen Gott zur unerlässlichen Bedingung und die Gemeinschaft mit ihm zum wesentlichen Inhalt habe, woraus die Herrschaft über die Creatur sich von selbst ergebe, diese Erkenntniss zeichnet Israel vor allen Völkern des Alterthums aus, nicht so fast eine Frucht seines Sinnens und Nachdenkens als vielmehr das Ergebniss der wunderbaren Erfahrungen, die dieses Volk an seinem Gotte gemacht und der gesetzlichen Zucht, in welche er es vor allen anderen genommen hatte.

War aber dieses Volk vor anderen dazu ersehen, den Segen der Gottesherrschaft an sich zu erfahren, so hat es auch tiefer als irgend eines in den Abgrund hinein sehen müssen, der den sündigen Menschen vom heiligen Gotte trennt. Das göttliche Gesetz, dieses Privilegium Israels, wurde zugleich der Pfahl in seinem Fleische. Es erkannte im Lichte der Offenbarung die menschliche Unvollkommenheit in ihrer ganzen Tiefe als Sünde, die Sünde in ihrer ganzen Schwere als todbringende Schuld, alle Widerwärtigkeit in der Creatur als eine Strafe. Daher neben dem Verlangen nach Ausgestaltung der Gottesherrschaft die Sehnsucht nach der Erlösung, nach einer völligen Umbildung der Gott dienenden Menschheit und aller Creatur einhergeht. Immer bestimmter spricht sich die Erkenntniss aus, dass nicht eine einfache Weiterbildung des Vorhandenen zur Vollendung führen könne, sondern eine totale Umwandlung stattfinden müsse, eine neue schöpferische Gottesthat.

Allein was wir in Israel finden, ist mehr als ein tiefes, heiliges Verlangen nach Vollendung und Erlösung. Es ist die ihm gewordene Gewissheit, dass beides eintreten werde. Wie das

Gesetz mit souveräner Unabhängigkeit dem Volke sich darstellt als Gottes Forderung, so empfängt es die Weissagung als eine positive Zusage, welche durch Gottes Wahrhaftigkeit verbürgt, über dem Schwanken des Zeit- und Volksgeistes, über dem Wechsel der Ereignisse feststeht. Es sind die Weissagungen nicht Ideale, wie die Menschen sie sich bilden, um ihnen nachzustreben, ob sie gleich nie erreicht werden; sondern Ideen, welche Gott zu verwirklichen sich vorgesetzt hat. Was gibt uns ein Recht, ja was nöthigt uns, die göttliche Realität dieser Zukunftsworte zu behaupten? Die Antwort ist einfach:

In Einem Menschen hat sich jene Vollkommenheit, welche die Weissagung in Aussicht stellt, wirklich realisirt, in einem Menschensohn, der zugleich Gottes Sohn war. Durch ihn hat zugleich das Bedürfniss nach Versöhnung mit Gott seine volle Befriedigung gefunden. In diesen wunderbaren Thatsachen haben wir die Bürgschaft dafür, dass auch die so begründete Gottesherrschaft sich über die Erde ausbreiten und die Welt vollkommen durchdringen, dass durch sie die Erlösung vom Uebel sich innerlich wie äusserlich vollenden werde, wie schon die Weissagungen des Alten Bundes verkünden. So sind diese heiligen Stimmen der Propheten eine Antwort nicht blos auf die Frage ihres Volkes und ihrer Zeit, sondern auch auf das edelste Suchen und Forschen des menschlichen Herzens überhaupt, auf das Sehnen und Seufzen aller Creatur. Sie weisen zu Christo hin und sollen es heute noch der Welt verkünden, was sie an ihm haben könnte. Den Christen erinnern sie daran, wie wunderbar in der langen Zeit des Harrens die Morgensterne von der kommenden Sonne Zeugniss gaben, bis diese endlich aufgieng. Sie weisen ihn aber auch über unsere Zeit hinaus in die der Vollendung des Gottesreiches, welches zu schauen unser tiefstes Sehnen ist.

Legen wir uns denn, ehe wir diese alttestamentlichen Weissagungssprüche vorführen, Rechenschaft ab über die Quelle, aus welcher sie stammen, die Besonderheit der Art und des Inhalts, die sie auszeichnet, im Gegensatz zu Analogem, was etwa die ausserisraelitische Geisteswelt aufweist, über ihre bereits eingetretene oder noch ausstehende Erfüllung und die verschiedene Stellung, welche in christlicher Zeit Kirche und Theologie zu ihnen und ihrer Erfüllung eingenommen haben.

§ 1. Die biblische Weissagung.[1])

Die Weissagung ist das Product des Weissagens. Bei Beantwortung der Frage, was unter diesem auf biblischem Gebiete zu verstehen sei, gehen wir von den bestimmten und einheitlichen Aussagen der Bibel selbst aus. Nach denselben ist Weissagen im Allgemeinen des Reden Einzelner aus dem Geiste Gottes. Dabei ist unter dem göttlichen Geiste nicht die allgemeine Potenz des Lebens verstanden, welche allen Menschen innewohnt, sogar den lebenden Wesen überhaupt Odem gibt;[2]) vielmehr handelt es sich um den überweltlichen Gottesgeist, welcher nur ausnahmsweise über den Menschen kommt, um ihn zu einer Leistung zu befähigen, die über seine natürlichen Kräfte hinausgeht, und nur ausserordentlicher Weise bleibend auf ihm sich niederlässt, aber auch dann von seinem natürlichen Lebensgeist wohl unterschieden ist.[3])

---

[1]) Vergl. zu diesem Abschnitt besonders: A. Knobel, „Der Prophetismus der Hebräer", 2 Theile, 1837. Fr. Köster, „Die Propheten des A. und N. T.", 1838. Redslob, „Der Begriff des Nabi", 1839. Hengstenberg, „Christologie des A. T.", 2. A., III, 2, S. 158 ff. A. Tholuck, „Die Propheten des alten Bundes", 2. A., 1860. H. Ewald, „Die Propheten des alten Bundes", 2. A., Bd. I, 1867. A. Dillmann, Art. „Propheten" in Schenkel's Bibellexicon, 1872. G. F. Oehler, „Theologie des A. T." 1873 (vergl. desselben Art. „Prophetenthum" in Herzog's RE.). H. Schultz, „Alttestamentliche Theologie", 2. A., 1878, S. 187 ff. F. Hitzig, „Biblische Theologie des A. T. und messianische Weissagungen", herausgegeben von Kneucker, 1880 (vergl. auch Hitzig's „Commentar zu Jesaja", die Einleitung). Kleinert, Art. „Prophet" in Riehm's Handwörterbuch des biblischen Alterthums, 1880.

[2]) Jes. 42, 5; Hiob 33, 4; 34. 14 f.; Psalm 104, 29 f.; vergl. 1 Mos. 2, 7; 4 Mos. 16, 22; 27, 16.

[3]) Dies ergibt sich deutlich als durchgängige Vorstellung schon aus den Ausdrücken, mit welchen das Kommen dieses prophetischen Geistes über einen Menschen bezeichnet ist: חָיָה עַל, 4 Mos. 24, 2; 1 Sam. 19, 20. 23; 2 Chron. 15, 1; 20, 14; oder gewaltsamer נָפַל עַל Ezech. 11, 5; und צָלַח עַל 1 Sam. 10, 6 vom plötzlichen Eindringen, Durchdringen. Weil es eine den Menschen gewaltig, oft gewaltsam ergreifende Macht ist, steht statt רוח auch יד יהוה 2 Kön. 3, 15; Ezech. 1, 3; 3, 14. 22; 33, 22; 37, 1; 40, 1. Auch heisst es von diesem Geiste: er zieht einen Menschen an (לבש) wie ein Kleid, macht ihn so zu seiner verkörpernden Hülle, Richt. 6, 34; 1 Chron. 12, 18; 2 Chron. 24, 20. Daneben findet sich נוּחַ עַל vom Geiste, ausgesagt: sich auf Jemanden niederlassen, auf ihm ruhen, 4 Mos. 11, 26; 2 Kön. 2, 15; Jes. 11, 2. In Folge dessen ist der Geist Gottes über einem Menschen, 4 Mos. 11, 25; Jes. 61, 1. Dieser

Dem freien Walten dieses göttlichen Geistes gemäss ist die Weissagung nicht an Amt und Stand gebunden. Auch Solche, die nicht nach ihrem Lebensberufe Organe Gottes waren, konnten, augenblicklich von ihm ergriffen, einen Blick in das Verborgene thun und zur Verkündigung des Geschauten vom selben Geiste getrieben werden. So werden z. B. in der Genesis von den Patriarchen solche Erleuchtungen, zumal vor dem Sterben, erzählt. Und von Bileam, dem heidnischen Seher, von David, dem König, im Neuen Testament von Kajaphas, dem Hohenpriester, werden prophetische Worte gemeldet. Dagegen stammen in der Regel die alttestamentlichen Weissagungen allerdings aus dem Munde Solcher, die in andauerndem Umgange mit dem Herrn sich der Gabe des weissagenden Geistes öfter erfreuten und diesem als ständige Werkzeuge dienten,[1]) so zwar, dass sie ihre natürliche Subjectivität davon deutlich geschieden wussten und auch zeitlich nur in abgemessenen Stunden das Wort des Herrn zu vernehmen glaubten und in seinem Namen zu reden befähigt waren.

Die Thätigkeit des Propheten ist nämlich beim Weissagen eine zwiefache, wie sie durch die beiden gebräuchlichsten Benennungen desselben ausgedrückt wird. Er heisst רֹאֶה Seher[2])

Ausdruck leitet über zu einem bleibenden Zustand der göttlichen Begeisterung, wobei jedoch deren höherer Ursprung sich gleichfalls bestimmt andeutet. Noch mehr tritt der Spender dieser ausserordentlichen Gabe hervor, wo von Gott ausgesagt ist, er gebe (נתן על, 4 Mos. 11, 29; Jes. 42, 1) oder giesse (Joel 3, 1 f.) diesen Geist auf die Menschen aus. Ueberall ist es demnach ein Neues, Höheres, was über den Menschen kommen muss, damit seine Worte göttliche seien. Und auch da, wo dieser Geist sein bleibendes Eigenthum geworden ist, hat dieses Verhältniss durch eine schöpferische Gottesthat seinen Anfang genommen, welche in der Regel nicht zeitlich und jedenfalls nicht sachlich mit der Verleihung des allgemeinen Lebensgeistes zusammenfällt.

[1]) Ein solcher heisst איש הרוח, Hos. 9, 7; allgemeiner איש האלהים, 1 Sam. 9, 6.

[2]) Dies nach 1 Sam. 9, 9 sein frühester volksthümlicher Name. Die Stelle beweist, dass der Begriff von רֹאֶה und נביא wesentlich identisch ist. Damit ist Synonym חֹזֶה, Schauer. Nur sind die Verba ראה und חזה insofern zu unterscheiden, als ersteres rein die Beziehung des Auges auf einen Gegenstand, den es sieht, bezeichnet, letzteres das Verweilen des Blickes auf der Form des Gegenstandes, also auf einem Bilde. Sie verhalten sich demnach zu einander wie unser „Sehen" und „Schauen".

und נָבִיא Sprecher.[1]) Liegt im ersteren Namen das Receptive, so im zweiten das Productive seines Verhaltens.

---

[1]) Die Bedeutung des Wortes נָבִיא lässt sich nicht aus dem hebräischen Verbalstamm נבא gewinnen, da von diesem nur die denominativen Bildungen *niph.* und *hiph.* vorkommen: sich als נביא bethätigen oder geberden. Dagegen kommt wenigstens im Particip das *kal* des nahe verwandten נבע vor, Sprüche Sal. 18, 4, נַחַל נֹבֵעַ, sprudelnder Bach, welche Bedeutung durch das häufigere *hiph.* erhärtet wird, הַבִּיעַ, hervorsprudeln lassen, reichlich ergiessen, und zwar meistens so, dass Laute oder Worte das Object bilden, vergl. Sprüche Sal. 15, 2. 28, Psalm 19, 3; 119, 171 u. s. w. Damit stimmt auch die Bedeutung der hebräischen und arabischen Wurzel נב aufsteigen, zu Tage treten, anschwellen, mit vielen Variationen. Die Frage, ob nun in נביא die Form קָטִיל activisch oder passivischen Sinnes sei, ist zwar früher von den Meisten in letzterem Sinne beantwortet worden, weil sie im Hebräischen fast durchweg passivisch vorkommt. Vergl. אָסִיר, קָלִיא Geröstetes neben קָלוּי, auch פָּקִיד Aufseher, eigentlich zur Aufsicht Bestellter neben פָּקוּד. Demnach erklärt Redslob: der Angesprudelte, nämlich von Gottes Geist, der ursprünglich als feines Fluidum gedacht sei, der Inspirirte. Aehnlich Keil (zu 1 Mos. 20, 7): der Gottbesprachte oder Inspirirte. Dazu liesse sich vergleichen אביע לכם רוחי, Sprüche Sal. 1, 23, obwohl eben diese Stelle zeigt, dass הַבִּיעַ nicht ansprudeln mit Accusativ der Person bedeutet, sondern nur mit dem Accusativ der Sache sich verbinden lässt. Ebenso passiv Köster: Belehrter, Gelehrter mit Berufung auf نَبَّأَ, und Hupfeld. Allein dem hebräischen Wortsinn, welcher sich aus Vergleichung von 2 Mos. 7, 1 mit 4, 16 aufs Deutlichste ergibt, wird eine solche passive Herleitung offenbar nicht gerecht. Auch die Vermittlungen zwischen jenem passiven und diesem activen Sinne, welche Oehler und früher Schultz versuchten, sind unnatürlich. Völlig einfach gestaltet sich dagegen die Sache, wenn die active, wenigstens intransitive Bedeutung der Form קָטִיל von vornherein erkannt wird. Dass dieselbe im Hebräischen vorkommt, beweisen חָסִיל Heuschrecke, eigentlich Abfresser, חָסִיד, das Hupfeld fälschlich passiv erklärt: begnadet, פָּלִיט Flüchtling, עָתִיק glänzend, wechselnd mit פָּלֵט, עָתֵק Ewald, Ausf. L. B., § 149*e*. Vergl. auch Hitzig zu Sefanja 1, 11. *katîl* verstärkt das Particip activum so, dass es eine bleibende Eigenschaft ausdrückt. Im Arabischen steht die Form فَعِيل noch viel öfter activ (بمعنى الفاعل) und dass speciell das unserem Worte genau entsprechende نَبِيّ so anzusehen sei, hat Fleischer in Delitzsch's „Commentar zur Genesis" A. 4, S. 551 ff., nachgewiesen. Vergl. noch Marti, „Jahrbücher für protestantische Theologie", 1880, 1, S. 147. Kann über die active Bedeutung dieses Wortes (welche auch von Delitzsch, v. Hofmann, Ewald, Dillmann und jetzt von Schultz anerkannt ist) kein Zweifel mehr sein, so fragt sich höchstens, ob das Wort die prophetische Rede als eine unwillkürliche, gewaltsam hervorbrechende bezeichne (der Sprudelnde), wobei das Eigenthümliche, welches den Nabi von

In ersterer Hinsicht erklärt Isidorus Hispal. (Etymol. VII, 8, 1) nicht übel: „Qui a nobis prophetae in V. T. *videntes* appellantur quia videbant ea quae ceteri non videbant et praespiciebant quae in mysterio abscondita erant. Ihre Begabung besteht vor Allem in einer ausserordentlichen Steigerung des Wahrnehmungsvermögens. Ob dabei die sinnlichen Organe irgendwie oder gar nicht mitbetheiligt seien, ist zunächst gleichgültig. Aber als wesentliches Moment in der Prophetie[1]) ist das festzuhalten, dass sie ihren Inhalt schaut, ehe sie ihn verkündet, wenn auch zeitlich beides sich verschmelzen kann. Denn nicht nur, wo sich derselbe in sinnlichen Formen gestaltet, wie in der eigentlichen Vision, sondern auch da, wo das abstractere Wort vorwiegt, gebraucht der Hebräer mit Wohlbedacht das חזה, um auszudrücken, wie der Prophet dazu gekommen sei.[2]) Der Inhalt der Weissagung ist somit nicht etwas von den Propheten Ausgedachtes, Erschlossenes, Gehofftes oder Befürchtetes, sondern etwas unmittelbar Wahrgenommenes. Daraus erklärt sich auch die kategorische Gewissheit, womit sie ihre Sprüche verkünden. Sie wissen dieselben von der eigenen Subjectivität unabhängig. Als etwas Selbständiges, ja Fremdartiges tritt die Offenbarung vor ihren Blick.

---

anderen Sprechern unterscheidet, schon im Worte selbst läge, oder ob man sich mit der Deutung Verlautbarer, Verkündiger, Sprecher zu begnügen habe und conventionell dabei ergänzt würde: Gottes und der göttlichen Geheimnisse. Für letzteres spricht das arabische نَبَأَ, sowie die von Ewald (zu Jesaja, S. 7) angeführten Parallelen: Sanskrit *vâdi* oder *vâdica,* lateinisch *vates* von *vad* reden Mose = كليم الله und نَطِيقٌ bei den Drusen = Prophet. Jedenfalls hat vom selben Wort der assyrisch-babylonische Gott Nebo, so benannt als der Sprechende, Offenbarende, seinen Namen. Siehe Schrader, „Jahrbücher für protestantische Theol." 1875, S. 338 ff.

[1]) Wir brauchen das Wort „Prophetie" in dem allgemeineren Sinne, wonach es nicht so fast das Product der prophetischen Thätigkeit als vielmehr diese selbst bezeichnet. Beide Gebrauchsweisen des Wortes sind sprachlich gerechtfertigt. Vergl. Röm. 12, 6; 1 Cor. 12, 10; 13, 2 mit 1 Cor. 13, 8 und προφητεία (von προφητεύω) mit ῥητορεία (von ῥητορεύω), die Gabe der Beredsamkeit, dann die künstlerische Rede selbst. So brauchen wir nicht zu der Knobel'schen Bildung „Prophetismus" Zuflucht zu nehmen.

[2]) Vergl. die allgemeinen Ueberschriften: Amos. 1, 1; Jes. 1, 1; 2, 1; 13, 1; Micha 1, 1; Habak. 1, 1 u. s. w.

Gott ist es, der ihnen diese Dinge, welche menschlichem Blicke sich entziehen (μυστηρια neutestamentlich gesprochen), aufdeckt[1]). Immer liegt die Voraussetzung zu Grund, dass der ächte Prophet sich zunächst, wo nicht passiv, doch receptiv verhalte zu dem Inhalt seiner Rede.[2]) Nur falsche Propheten verkünden, was sie selbst ausgesonnen oder nach Gründen der Wahrscheinlichkeit gerathen haben.[3]) Die heidnischen Wunderthäter und Wahrsager heissen חכמים oder ידענים, „Weise", „Kundige", weil sie durch gewisse Künste und Fertigkeiten Orakel fabriciren.[4])

Was sich dem Seher so in unmittelbarer Anschauung aufgedrängt hat als göttliche Gewissheit, das fühlt er sich nun aber durch dieselbe Macht des Geistes gedrungen auszusprechen. Diese göttliche Causalität, welche den Seher nicht nur nöthigt zu sehen, sondern auch zu sagen was er sieht, veranschaulicht Amos 3, 8 auf's lebendigste: „Hat der Löwe gebrüllt, wer sollte sich nicht fürchten? Hat der Allherr Jahve geredet, wer sollte nicht weissagen?" Ebenso unwillkürlich, wie man erschrocken zusammenfährt, wenn die mächtige Stimme jenes Raubthieres ertönt, muss der Prophet weissagen, wenn an ihn Gottes offenbarendes Wort ergeht.[5]) Nur falsche oder untreue Propheten lassen sich durch äussere, menschliche Rücksichten bestimmen und verkünden, was Anderen gefällt oder ihnen Gewinn bringt.[6]) Ist aber ein Wort aus dem lebendigen Geistesstrom hervorgegangen, welchen der Prophet von seinen eigenen Gedanken und Gefühlen deutlich unterscheidet, so verkündet er es nicht als seine Ueberzeugung, sondern als Wort des Herrn, und verlangt dafür den entsprechenden Gehorsam und das Gott gegenüber geziemende Vertrauen. Er ist der Sprecher Gottes, das

[1]) גלה סודו אל Amos 3, 7; neutestamentlich gesprochen: ἀποκαλύπτει μυστήριον. Nur ein anderer Ausdruck für dasselbe Verhältniss ist es, wenn es heisst, Gott sage solche Dinge ihnen an, das Wort des Herrn sei an sie ergangen, oder wenn sie ihre Rede ohne Weiters einführen: „so spricht der Herr", oder begleiten mit dem Zusatz „ist der Spruch des Herrn" (נאם יי).

[2]) Vergl. Jes. 50, 4 f.

[3]) Vergl. Jer. 23, 31. ff.

[4]) Vergl. 2 Mos. 7, 11; 1 Sam. 28, 3. 9.

[5]) Vergl. Jer. 20, 7. 9; 1 Kön. 22, 14 ff.

[6]) Vergl. Micha 2, 11 f.; 3, 5. 11; Ezech. 34, 2 und sonst.

Organ, durch welches der Unsichtbare vernehmlich zu seinem Volke spricht. Dies liegt recht eigentlich in dem Worte נָבִיא, wie denn 2 Mos. 7, 1; 4, 16 es mit פֶּה Mund, das Redeorgan, wechselt.[1])

Während diese beiden Momente nothwendig zum Charakter des wahren Propheten gehören, dass er in eben dargelegter Weise Seher und Sprecher Gottes sei, ist es dagegen nicht ebenso nothwendig, dass das von ihm Geschaute und Verkündete sich auf die Zukunft beziehe. Auch jene Geschichtschreiber, welche die Vorzeit mit dem Lichte der Offenbarung beleuchteten, schrieben prophetisch, indem sie die Wege Gottes in der Vergangenheit kundmachten. Und was dem Raume nach oder seiner Beschaffenheit nach nicht in den natürlichen Gesichtskreis des Propheten fiel, konnte ihm auf jenem Wege geoffenbart werden.[2]) Man denke an Ezechiel, der räumlich weit Entlegenes als gegenwärtig schaut, und an die tiefen Einblicke der Propheten in ihre Gegenwart und die Herzen ihrer Mitmenschen.[3]) Aber allerdings ist nicht nur das prophetische Wort, weil es göttliche Wahrheit verkündet, stets auch für die Zukunft bedeutsam, und weil es das Reich Gottes zum Gegenstand hat, vornehmlich auf dessen künftige Vollendung gerichtet, sondern die göttliche Sendung seiner Träger bewies sich der Mitwelt darin am augenscheinlichsten, dass sie auch den Schleier der Zukunft zu lüften verstanden.[4]) Das deuteronomische Gesetz stellt geradezu dieses Kriterium für Unterscheidung der wahren und falschen Propheten auf, dass der Erfolg die Vorhersagungen der ersteren bestätige, die der

---

[1]) Appulejus („De mundo", S. 288): Prophetae deorum majestate completi effantur caeteris, quae divino beneficio soli vident.

[2]) Chrysostomus (bei Tholuck, „Die Propheten", 2 A., S. 23): Οὐ μόνον δὲ τὰ μέλλοντα προφητείας ἐστὶν εἰπεῖν ἀλλὰ καὶ τὰ παρελθόντα — ἔστι δὲ καὶ τὰ παρόντα προφητείας εἰπεῖν ὅταν τι γένηται μὲν κρύπτηται δέ.

[3]) Vergl. 2 Kön. 6, 4; 1 Cor. 14, 24. Ebensowenig liegt in נָבִיא eine ausdrückliche Beziehung der Geistesrede auf die Zukunft. Das prophetische Reden (הִתְנַבֵּא נִבָּא), welches namentlich in älterer Zeit ein ekstatisches war, unterschied sich oft durch diese seine Art mehr als durch seinen Inhalt von gewöhnlicher Menschenrede; vergl. 1 Sam. 10, 10 ff.; 19, 20 ff. Auch das griechische προφήτης bezeichnet nicht Den, welcher vorhersagt, sondern qui profatur, Den, der die dunkeln Laute der Pythia in Form menschlicher Rede aussprach.

[4]) Vergl. 1 Sam. 9, 6.

letztern Lügen strafe.[1]) Zweifelsohne dankten die Propheten, deren Schriften wir noch haben, grossentheils dem Eintreffen ihrer auf die nähere Zukunft bezüglichen Sprüche ihr hohes Ansehen, wie denn auch spätere auf die Erfüllung früherer Zukunftsweissagungen grosses Gewicht legten.[2])

Fragt man nun, wie diese eigenthümliche Lebensäusserung, die wir Prophetie nennen, zu erklären und zu beurtheilen sei, so ist gewiss in formaler Hinsicht die semitisch-hebräische Gemüthsart und Geistesbeschaffenheit dabei stark betheiligt und muss bei der Erklärung zu ihrem Rechte kommen.[3]) Den Semiten, d. h. den Hebräern und den ihnen stamm- sprach- und geistesverwandten Stämmen ist eine gewisse Unmittelbarkeit der Anschauung eigen. Die Erscheinung fassen sie in ihrer Vereinzelung auf, bringen sie aber in unmittelbaren Zusammenhang mit der obersten, ihr Bewusstsein beherrschenden Ursache. Während die Indogermanen von dem Streben beseelt sind, durch Reflexion das Object zu zergliedern und nach seiner besonderen Natur zu forschen, es unter den nächsten allgemeinen Begriff unterzuordnen und auf die nächstliegenden Ursachen zurückzuführen, schaut der Semite in Natur und Geschichte sowie im eigenen Geistesleben unmittelbar das Göttliche, im einzelnen Endlichen das Absolute und hat wenig Sinn für die ideale Abstraction und dialektische Vermittlung. Sein Erkennen ist ein intuitives, nicht ein systematisches. Er unterscheidet nicht von zufälligen Erscheinungsformen allgemein gültige Wahrheiten, sondern die Wahrheit, welche als göttliche, d. h. absolute ihn beherrscht, erscheint ihm in der einzelnen concreten Form als schlechthin nothwendig. Daher jene ungetheilte ungeschwächte Gewissheit

[1]) 5 Mos. 18, 22; vergl. Jer. 28, 9. 14—17; Ezech. 33, 33.

[2]) Jes. 34, 16; 41, 21 ff.; 26 ff.; 42, 9; 43, 9.

[3]) Versuche, den Semitismus, beziehungsweise Hebraismus als Naturanlage zu charakterisiren, auf deren Grund die biblische Prophetie mit mehr oder weniger Selbständigkeit sich erhebt, siehe bei: F. Hitzig, „Der Prophet Jesaja", 1833, S. IX—XXXIII und in dessen Vorlesungen über alttestamentliche Theologie. E. Renan, „Histoire générale et système comparé des langues sémitiques", Prem. Partie: „Histoire générale des langues sémitiques", Paris 1855, 4me édition 1864. G. Baur, „Geschichte der alttestamentlichen Weissagung", I. Vorgeschichte, 1861, S. 33 ff. R. F. Grau, „Ursprünge und Ziele unserer Culturentwicklung", 1875.

im einzelnen Urtheil, welche nicht durch Erinnerung an die mancherlei dialektischen Uebergänge gestört wird. Diese ganze Denkungsart ist im Vergleich mit der indogermanischen noch eine kindlich naive. Dies setzt jedoch ihren Werth hinsichtlich der Erkenntniss der höchsten Wahrheiten nicht herunter. Das Kind, welches im Rollen des Donners Gottes Stimme zu hören glaubt, trifft den wahren Sachverhalt leichter und sicherer als der Naturkundige, der durch eine Unzahl von physischen Mittelursachen auf eine oberste zurückschliessen muss und sich gerade hiebei von seiner untrüglichen wissenschaftlichen Methode im Stich gelassen findet. So viel aber lehrt die Völkerpsychologie deutlich erkennen, dass die Semiten von Natur mehr als andere ihnen geistig gewachsene und überlegene Culturvölker dazu angethan waren, das Absolute im Endlichen, das Wirken Gottes in der Natur, sein Handeln in der Geschichte zu schauen, sein Reden im geistigen Innenleben der Einzelnen zu vernehmen.

Wie der ethnologische Factor bei der Erklärung der Prophetie überhaupt, so ist der persönliche individuelle bei Ableitung der einzelnen Sprüche in Betracht zu ziehen. Der Prophet ist nicht ein blanker Spiegel, auf welchen göttliche Bilder geworfen würden, die in keiner Weise in ihm vorhanden oder durch seine Eigenart veranlasst wären. Die Offenbarung knüpft formal an die vorhandenen Vorstellungen an und wird in ihrer Gestaltung mit bestimmt durch die Gemüthsart des Propheten, die Lebhaftigkeit und Richtung seiner Phantasie, seine geistige Bildung und berufliche Thätigkeit. Man vergleiche den Traum, wo uns die eigenen Vorstellungen entgegentreten, ohne dass wir Herr darüber wären. So z. B. erscheinen dem Ezechiel die Gebäude des Tempels, mit dessen Verhältnissen er am vertrautesten war. Ein Amos bringt Bilder aus seinem Hirtenleben.

Die Frage ist nun aber, ob die biblische Prophetie auf diese ethnologische und individuelle Naturanlage sich zurückführen lässt, ohne dass ein unbegriffener Rest bliebe. Schon formal angesehen müssen wir dies verneinen. Man erinnert wohl, um die Vorstellung eines göttlichen Agens im Bewusstsein des Propheten zu erklären, an andere geistige Umstände und Beschaffenheiten, welche von besonderer göttlicher Wirkung abgeleitet werden, z. B. an jene Melancholie Saul's, I Sam. 16, 14 ff., die eine

natürliche sei, wie das dagegen angewandte Heilmittel zeige, und doch von einem von Gott gesandten bösen Geiste herrühren soll (so Spinoza, tractatus theologico pol.-cap I), oder die natürliche Weisheit Salomo's (so Spinoza, ebenda) oder an die Kunstfertigkeit Bezaleels (2 Mos. 31, 3; so Redslob a. a. O.); allein abgesehen davon, dass die Hebräer die Natürlichkeit auch nach unserm Massstabe gemessen, für diese Fälle nicht würden gelten lassen, bleibt doch das innere Verhältniss des Propheten zu seiner Offenbarung ein psychologisches Räthsel. Hier handelt es sich nicht um einen absonderlichen Gemüthszustand oder eine bleibende Geistesgabe, sondern um einzelne Einsichten, welche von dem Denken und Fühlen des Propheten haarscharf unterschieden werden. So weit nämlich gieng die hebräische Naivetät nicht, wie man nach Hitzig's Darstellung, a. a. O. S. XXIV, meinen sollte, dass bei diesem Volke „der Geist eigener Innerlichkeit noch unbewusst und für sich selber noch ein äusserer war, so dass er noch seine eigenen Gebilde, Vorsätze und Gedanken als ein Aeusseres und von aussen Bekommenes betrachten konnte."[1]) Jene bewusste scharfe Scheidung zwischen dem menschlichen Gefühl und Dafürhalten des Propheten einerseits und seinem Offenbarungsworte anderseits ist damit in keiner Weise erklärt. Man sehe, wie anders Nathan von göttlicher Eingebung berichtet wird, als seine individuelle Meinung erwarten liess, 2 Sam. 7, 3 und 4. Es mangelt zur Erklärung solcher Unterscheidung und unerschütterlicher subjectiver Gewissheit immer ein Factor. Dass die alt rationalistische Erklärung nicht genügt, wonach der Prophet ein Mann von ausgezeichneten Gaben des Geistes und Herzens wäre, ein Beobachter des Lebens, ein Vertrauter der Tugend und durch sie der Gottheit, durch den sicheren Blick in die Zukunft, der dem sorglosen Erdenbürger entgehe, ein Weissager heiterer oder trüber Tage (Hufnagel; ähnlich Eichhorn, Griesinger,[2]) versteht sich von selbst. Aber auch die höhere Intelligenz und Stimmung wie Knobel sie erläutert[3]) oder

[1]) F. Hitzig, „Der Prophet Jesaja", S. XXIV; vergl. desselben, „Biblische Theologie des A. T.", S. 11 ff., 76 ff

[2]) Vergl. gar Stutzmann bei Knobel, „Prophetismus der Hebräer", I, S. 184.

[3]) A. a. O., I, 179, 215 f.

die geniale Conception, welche Redslob zu Grunde legt,[1]) erweisen sich hier unzureichend.

Je klarer im Unterschied vom Schamanenthum das verständige Bewusstsein der Propheten beim Empfang ihrer Weissagungen bleibt und je mehr ihr ganzes Auftreten von sittlichem, heiligem Ernste durchdrungen ist, desto weniger lässt sich psychologisch ihr Anspruch auf Göttlichkeit des von ihnen verkündeten Wortes begreifen, wenn nicht in ihr Bewusstsein eine höhere Macht trat, von welcher uns die Stimme des Gewissens in ihren ausgesprochensten Regungen und das Gebetsleben in seinem innigsten und lautersten Gottesverkehr allenfalls ein analoges Einwirken zeigen mag. Damit werden wir auf eben die Erklärung geführt, welche die Bibel selbst als die einzige kennt, die Annahme eines übernatürlichen Agens, welches Princip der Prophetie sei. Von deistischen Voraussetzungen aus freilich wird man von vornherein ein lebendiges Eingreifen Gottes abweisen müssen, von pantheistischer Anschauung aus zwar die Göttlichkeit dieser geistigen Vorgänge nicht in Zweifel ziehen, aber sie gleichfalls nur als ein Erzeugniss gesteigerter Naturkraft ansehen wollen. Wer dagegen den biblischen Gottesbegriff sich zu eigen gemacht hat, wonach ein Eingehen des über die Natur erhabenen göttlichen Geistes in die Schranken der Endlichkeit eben das Wesen der Offenbarung ist, wird in der prophetischen Mittheilung die Form erkennen, in der der lebendige Gott im vorbereitenden Zeitalter des alten Bundes sich seinem Volke zu erkennen gab.

Der entscheidende Beweis freilich für die Göttlichkeit der Weissagung wird stets in ihrem Inhalt gesucht werden müssen. Von der Werthung desselben wird es abhangen, ob man sie auf eine übermenschliche Ursache zurückzuführen genöthigt und geneigt ist. Ehe wir auf den Geist und Inhalt der biblischen Prophetie eingehen, sehen wir uns zuerst in der ausserisraelitischen Welt nach formell analogen Erscheinungen um.

---

[1]) Der Begriff des Nabi, S. 18.

§ 2. Finden sich auf dem Gebiete des Heidenthums analoge Erscheinungen zur biblischen Prophetie?[1])

Die Möglichkeit eines unmittelbaren Sprechens der Gottheit zu einzelnen Menschen und durch dieselben wird auch ausserhalb der Bibel im Alterthum vielfach vorausgesetzt. Wir finden dort die Einsicht verbreitet, dass der Mensch überhaupt dank seinem geistigen Wesen die Anlage besitze, die Stimme der Gottheit zu vernehmen.[2]) Insbesondere aber wird angenommen, dass Einzelne dazu beanlagt seien und eines nähern Umgangs mit den Göttern sich erfreuen, so dass sie, in deren Rathschluss eingeweiht, denselben vorausverkünden können. Dieses Vorauserkennen des Künftigen ist nicht ein verstandesmässig erworbenes, sondern die Seele wird des Letztern unmittelbar inne.[3]) Gewirkt wird diese Erkenntniss durch göttliche Kraft und Gabe.[4]) Näher ist es dabei der göttliche Geist, welcher den Menschen überkommt und ihn erfüllt, um aus ihm zu reden, so dass er in einer höhern Gewalt stehend, seinem subjectiven Denken und Fühlen entrückt ist.[5])

[1]) Vergl. zu diesem Abschnitt besonders: In Pauly's „Realencyklopädie der classischen Alterthumswissenschaft" Metzger's Art. „Divinatio", II, S. 1113—1185 (1842). Nägelsbach, „Homerische Theologie" 2 A., 1861, S. 149—194; desselben „Nachhomerische Theologie", 1857, S. 157—191. Tholuck, „Die Propheten und ihre Weissagungen", 2 A., 1860, S. 1 ff. G. F. Oehler, „Ueber das Verhältniss der alttestamentlichen Prophetie zur heidnischen Mantik, Glückwunschschreiben", Tübingen 1861. P. Scholz, „Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern", 1877. Lenormant, „Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer", deutsch Jena 1878, besonders S. 421 ff.

[2]) Vergleiche die schönen Stellen Ovid's, deren erstere mehr die Beziehung des Menschen zur transcendenten Gottheit, letztere die zur immanenten schildert: Est deus in nobis et sunt commercia coeli. Sedibus aetheriis spiritus ille venit. (Ovid. ars amat. III, 549 f.) Est deus in nobis, agitante calescimus illo. Impetus hic sacrae semina mentis habet. (Ovid. fast. VI, 5 f.)

[3]) Vergl. Plato, „Phädr.", pag. 242, c. 20 (μαντικόν τι ἡ ψυχή); Cicero („De divinatione", I, pag. 1 und 6). Plato nennt jenes Erkennen ἐπιστήμη προδηλωτικὴ ἄνευ ἀποδείξεως. Plutarch bemerkt ebenfalls ausdrücklich: ἀσυλλογίστως ἅπτεται τοῦ μέλλοντος („De def. orac.", cap. 40).

[4]) θεία δόσει διδομένη, Plato, Phädr. 244. Vergl. Cicero, „De Divin.", I, 6; II, 63; „De Leg.", II, 13.

[5]) Ein furor divinus, eine θεόπνευστος ὁρμή bemächtigt sich des Sehers. Vergl. Plato, „Timaeus", pag. 71, 72 (dazu Lücke, „Offenbarung Johannis",

So scheinen die allgemeinen Grundbedingungen der Weissagung auch hier vorhanden. Und es lässt sich auch nicht ohne weiteres geltend machen, dass diese Inspiration im Unterschiede von derjenigen der israelitischen Propheten eine die sittliche Individualität des Empfängers völlig vernichtende sei. Neben solchen Erscheinungen, wie das Schamanenthum sie darbietet, findet sich auch die höhere Vorstellung, die sich mit dem israelitischen Prophetenthum näher berührt, dass der Mensch mit einer gewissen persönlichen Selbständigkeit die Orakel aufnehme und diese in ihm nach seiner individuellen Eigenthümlichkeit mit bestimmt werden.[1])

Allein zunächst ist hervorzuheben, dass sowohl der unmittelbare Umgang der Götter mit den Menschen, als auch ihre Offenbarung durch einzelne, rein geistig erleuchtete Seher, wo sie vorkommen, fast nirgends der geschichtlichen Zeit angehören, sondern aus jenem glücklicheren Zeitalter gemeldet werden, wo Götter und Menschen noch inniger mit einander verbunden waren und ungezwungener verkehrten. So reich überall die mythische Periode an solchem Verkehre erscheint,[2]) so viel die Sage z. B. bei den Hellenen von erkorenen Lieblingen der Götter zu erzählen weiss, welchen es vergönnt war Vergangenes, Gegenwärtiges und Künftiges zu schauen, so bleiben doch an der Schwelle des geschichtlichen Volkslebens diese edeln Gestalten zurück. Bei Homer stehen jene Seher Tiresias, Kalchas (Il. α, 69 ff.), Helenos (Il. η, 44 f.), Polydamas (Il. σ, 250), Amphiaraos (Od. ο, 244 ff.), Halitherses (Od. ω, 451), noch in hoher Achtung; aber schon jene stützen sich zum Theil auf äussere Wahrzeichen, welche

I, 32 f.). Cicero, „De divin.", I, 6, 18. 49. „De natura deorum", II, 6. Livius, V, 15. Allgemeinere Ausdrücke sind agitari deo, κατέχεσθαι τοῦ θεοῦ. Daher auch der Name μαντις von μαινομαι (über das Etymon siehe Curtius, „Grundzüge", I, n. 429), welcher Ausdruck (Mantik) dann freilich auf alle Art Wahrsagerei übertragen wird. Bei Cicero („De divin.", I, 6) finden wir ein zwiefaches genus divinandi unterschieden, wovon das erstere künstlich, das andere natürlich sei. Zur ersteren technischen Gattung gehören alle handwerksmässigen Beobachtungen von Wahrzeichen, zur letzteren unter andern die eigentliche Mantik, wobei der Geist von höherer Gewalt erregt ist. Nur diese lässt sich einigermassen mit der hebräischen Prophetie vergleichen.

[1]) Siehe Plutarch's Darstellung, „De defectu orac.", 21 und 22.

[2]) Vergl. für die Chinesen Victor v. Strauss, Schi-king (1880), S. 7, das Reden des höchsten Gottes zu König Wen.

sie nur zu deuten haben (Vergl. Halitherses Od. β, 157 ff.), und wenn Spuren des Zweifels an solcher Göttergabe sich schon Il. ω, 220 ff., Od. α, 415 ff. finden, so galten die in geschichtlicher Zeit etwa auftauchenden Seher, welche aus dem Stegreif (nach freier innerer Geistesmittheilung) prophezeiten, wenigstens den Gebildeten als Abenteurer.[1]) Schon abgesehen von dem geistigen Gehalt der Gottessprüche ergibt sich in dieser Hinsicht ein fundamentaler Gegensatz zu dem israelitischen Geistesleben, wo die Propheten, von der blossen Macht des Geistes getragen, durch alle Perioden der classischen Geschichte auftraten und selbst einem kritischen Zeitbewusstsein gegenüber ihr Ansehen zu behaupten wussten.

Und doch dürstete das gesammte heidnische Alterthum nach göttlicher Offenbarung und lauschte und haschte nach jeder Kundgebung der Gottheit. Auch die prekären Ersatzmittel, die man statt der Prophetie suchte und fand, übten einen unglaublichen Einfluss aus auf das gesammte Leben der gebildetsten wie der ungebildeten heidnischen Nationen. Wir haben diese Hülfsmittel, durch welche man sich mit der Gottheit in Beziehung zu setzen suchte, nach ihrer Mannigfaltigkeit etwas näher in's Auge zu fassen.

Je weniger eine göttlich überlegene Geistesmacht positiv in's Bewusstsein eintrat, desto aufmerksamer achtete man in der Heidenwelt auf solche geistige Aeusserungen, die wenigstens nicht vom menschlich reflectirenden Bewusstsein beherrscht schienen. Das unwillkürliche Vorgefühl, die unabweisbare Ahnung betrachtete man als einen Reflex göttlichen Willens und sah sich darin nicht immer getäuscht, sofern dieselbe oft auf unerklärliche Weise mit dem Zusammenhang des Geschehens verknüpft ist. Soweit sie sittlich bestimmt ist, kann man auch dieser Empfindung nicht alle göttliche Hoheit absprechen. Vergl. das mit dem Gewissen verwandte δαιμόνιον des Sokrates. Am wenigsten trüglich erschienen die Ahnungen vor dem Augenblicke des Todes,[2]) sofern da der Mensch dem Leibesleben und seinen beschränkenden Einwirkungen schon beinahe entrückt ist.

Jenes negative Moment der relativen Unabhängigkeit vom bewussten Denken empfahl insbesondere auch die Träume als

[1]) Vergl. Nägelsbach, „Nachhomerische Theologie", S. 174 f.

[2]) Vergl. Plato, „Apol. Socr.", 30.

Eingebungen einer höheren Macht. Im alten Aegypten wie in der homerischen Welt, bei den alten Römern wie bei den Germanen, bei den Babyloniern wie den Chinesen (Strauss, Schi-king, S. 11) und wo nicht? galten sie unter Umständen als höchst bedeutsam.[1]) Wohl zeigte die Erfahrung, dass man sich auf ihre Realität nicht unbedingt verlassen könne. Schon bei Homer (Od. τ, 560 ff.) werden die Träume in solche getheilt, welche aus dem elfenbeinernen Thor kommen und den Menschen äffen (was die Götter unter Umständen beabsichtigen), und solche, die aus dem hörnernen hervorgehen und zuverlässig sind. Ein Kennzeichen freilich, an dem man sie unterscheiden könnte, wird nicht genannt. Im Traume kann eine Gottheit oder ein abgeschiedener Geist selber erscheinen und zu dem Schlafenden reden, dass er deutliche Auskunft vernimmt. Oft ist aber auch das Traumbild ein symbolisches, das erst der Deutung bedarf, wie in der ägyptischen Erzählung aus Josephs oder der babylonischen aus Daniels Leben. Ein wichtiger Zweig der alten Mantik ist daher überall die Traumdeutung, welche freilich in willkürliche Künstelei ausarten musste, falls nicht ein den Naturzusammenhang beherrschender Geist die Deutung wie den Traum eingab (1 Mos. 40, 8; 41, 16). Die Bibel unterscheidet übrigens, wenn sie auch den Traum in Gottes Dienst stellt, Traumgesicht und prophetische Vision durchgängig. Die Nachtgesichte Sacharja's sind keine Träume. Auch die Araber halten beides auseinander und stellen den Traum, der immer etwas Sinnliches hat, tief unter das Gesicht.[2])

Die Bedeutsamkeit, welche man den Träumen beilegte, führte dazu, dass man durch künstliche Mittel geradezu Träume zu erzeugen sich bemühte[3]) und auch Traumorakel einrichtete.[4]) Dieses eigenmächtige Herbeiführen des bewusstlosen Zustandes zum Behufe der Erlangung höherer Offenbarung finden wir namentlich auch bei der Ekstase, die um so mehr ein höherer

---

[1]) Vergl. Il. α, 63 καὶ γάρ τ'ὄναρ ἐκ Διός ἐστιν. β, 22, 56. Od. ξ 495 θεῖος ὄνειρος. Siehe besonders Cicero, „De divinatione", I, 29.

[2]) Siehe Fleischer's Bemerkung in Delitzsch's „Biblischer Psychologie", S. 282.

[3]) Vergl. für die alten Aegypter Ebers, „Aegypten und die Bücher Mose's", I, 321 f.

[4]) Siehe bei Pauly a. a. O., II, 1124 f., für die Babylonier Lenormant a. a. O., S. 494.

Einwirkung günstiger Zustand schien, da man sie durchweg als momentane Besessenheit durch eine höhere Gewalt auffasste. Auch der dauernde Zustand des Wahnsinnes wurde aus der Herrschaft eines Dämonen erklärt, weshalb die Wahnsinnigen unantastbar waren und z. B. unter den Beduinen noch sind.[1]) Noch stärker hob sich aber bei temporärer Ekstase der inspirirte Zustand vom natürlichen ab. Dabei sind freilich unzählige Zwischenstufen vorhanden von dem vernünftigen Beisichsein, das von der Begeisterung erfasst wird, bis zum völligen Aussersichsein, wo eine vollständige alienatio mentis eingetreten ist. Als Steigerung des von Natur dem Menschen innewohnenden Ahnungsvermögens beschreibt Cicero jenen furor, wo der Geist, vom Körper abgezogen, durch göttlichen Trieb (instinctus) erregt werde.[2]) Auch sonst wird bei diesem Enthusiasmus, der mit dem Zustand der Trunkenheit Aehnlichkeit habe, die Ablösung von den Banden des Körpers, welche die Seele entfessle, als die Bedingung für die Offenbarung des in ihr schlummernden Göttlichen hingestellt, so besonders von Plato und Plutarch.[3])

Indem man nun im exaltirten Zustand (μανία) überhaupt eine Gewähr für übermenschliches Reden sah, führte man denselben durch künstliche Mittel herbei; so entstand die Mantik im eigentlichen Sinne des Worts (μαντική sc. τέχνη). Dazu dienten betäubende Dünste, Kräuter, Bewegungen u. dgl. Auf diesem Wege wurde ein ähnlicher geheimnissvoller Zustand erzielt, wie er bei krankem menschlichem Organismus nicht selten sich einstellt (Schlafwachen, Somnambulismus u. s. w.). Was in diesem Zustand geredet wurde, war nicht mehr von der Reflexion beherrscht und gieng oft in erstaunlicher Weise über den Kreis der gewöhnlichen Wahrnehmung hinaus.

Einen solchen Tanz, der den Zustand der Raserei herbeiführen soll, dem heutigen Gebahren der Derwische ähnlich, schildert 1 Kön. 18, 26, wobei der Gegensatz hiezu schön hervortritt in Elia, der ohne künstliche Steigerung des Affects, auf den blossen

---

[1]) Vergl. v. Orelli, „Durch's heilige Land", 2. A., S. 140 f.

[2]) „De divinatione", I, 31 f., I, 3 und besonders I, 50.

[3]) Vergl. des Letzteren Aeusserung „De def. orac." 39, ἡ ψυχὴ τὴν μαντικὴν οὐκ ἐπικτᾶται δύναμιν ἐκβᾶσα τοῦ σώματος, ὥσπερ νέφους, ἀλλ' ἔχουσα καὶ νῦν, τυφλοῦται διὰ τὴν πρὸς τὸ θνητὸν ἀνάμιξιν αὐτῆς καὶ σύγχυσιν.

Glauben an den lebendigen Gott vertrauend, durch sein einfaches Gebet mehr erreicht, als die ganze Schaar der „Baalspropheten". Es ist wahr, auch der נביא ist in einem Sinn dem Leibesleben und den Gränzen seiner Umgebung entrückt, ja einige Andeutungen in der älteren Geschichte zeigen uns Propheten auch in einem gewissen Zustand der Betäubung, ähnlich dem der Besessenheit (vergl. das Wegwerfen der Kleider, 1 Sam. 19, 24). Allein wenn bei den Prophetenjüngern und bei einem Saul die Begeisterung diese gewaltsame Form annahm, so ist dies doch weder bei einem Mose noch bei Samuel noch bei einem Jesaja oder Jeremia der Fall; gerade diejenigen, welche das göttliche Wort den Menschen zu vermitteln hatten, erscheinen zwar auch mehr oder weniger in einer ungewöhnlichen Erregung und Begeisterung, die selbst in der Form ihrer geschriebenen Sprüche sich noch bekundet, allein die Gewähr für die Göttlichkeit ihres Wortes liegt nicht in einem halbbewussten oder unbewussten Zustand, in dem sie geredet hätten, sondern mit klarem Bewusstsein haben sie die Stimme des Herrn vernommen und seine Gesichte geschaut.[1]) Eher ist Bileam ein Beispiel eines Hellsehers. Man beachte die Betonung des Zuständlichen in seiner Selbstschilderung, 4 Mos. 24, 3 f. Nahe berührt sich mit diesem Exempel der noch heute blühende Schamanismus bei den Tungusen.[2]) Dabei wird durch äussere Reizmittel jene physisch-geistige Starrheit herbeigeführt, welche den Menschen zum Träger von Worten macht, deren Bedeutung er selbst nicht kennt.

Auch bei den Hellenen findet sich solche künstliche Inspiration. Diesen Ursprung hat das pythische Orakel. Aus einer Erdspalte aufsteigende Dünste wurden verwendet, um die Pythia zu betäuben, ihre Worte oder Laute sodann von Priestern (προφῆται) ausgelegt.[3]) Diese Deutung brachte noch mehr den menschlichen Einfluss zur Geltung. Die deutenden Priester mussten

[1]) Die LXX übersetzen denn auch mit Recht das hebräische נביא durchweg mit προφήτης, nirgends mit μάντις.

[2]) Siehe Tholuck a. a. O., S. 8 ff.

[3]) Vergl. Justin XXIV, 6 profundum terrae foramen, quod in oracula patet, ex quo frigidus spiritus vi quadam velut vento in sublime expulsus mentes vatum in vecordiam vertit impletasque deo responsa consulentibus dare cogit.

gleichfalls von der Gottheit inspirirt angesehen werden. Jedenfalls aber liegt etwas Menschliches in dem Institutmässigen jedes Orakels, indem dem Menschen die Initiative dabei zukam.

Erwartete man vom menschlichen Geist im Zustand der Entfesselung von den Schranken der Reflexion, wie sie im Traum, im Wahnsinn, in der Nähe des Todes eintritt, besondere Aufschlüsse über Solches, was ihm im normalen Zustand verborgen ist, so namentlich von den Geistern der Abgeschiedenen, welchen ein Blick in's Jenseits, wo die Wurzeln des irdischen Geschehens liegen, vergönnt sein musste. Wie die Dämonen dafür galten, Solches zu wissen, was den Menschen verborgen war,[1]) so auch die Seelen der Abgeschiedenen, welchen ein dämonenhaftes Dasein vielfach zugeschrieben wurde. Die Nekyomantie, das Beschwören und Befragen von Todten, findet sich daher bei den verschiedensten Völkern, den Babyloniern,[2]) Aegyptern,[3]) Kanaanitern (Deut. 18, 12), Persern,[4]) Thraciern,[5]) Griechen,[6]) Etruskern und Römern[7]). Im A. T. wird diese Art der Ermittlung künftigen Geschehens nicht selten erwähnt, freilich als grober Unfug, der dem göttlichen Geist durchaus zuwider war. Wir sehen dabei, dass diese Gabe, die Geister zu rufen nicht eine allgemeine war, sondern nur gewisse Medien dies vermochten, die einen Wahrsagedämon[8]) hatten.

[1]) Vergl. Dieterici, „Thier und Mensch vor dem König der Genien", Leipzig 1879, S. ٢٣ وكانت الجنّ توهم الانس انهم تعلم الغيب (die Dämonen machten die Menschen glauben, dass sie das Verborgene wüssten).

[2]) Vergl. Lenormant, S. 508 ff.; Scholz, S. 89 ff.

[3]) Vergl. Jes. 19, 3.

[4]) Vergl. Strabo, 16, 2.

[5]) Vergl. Herodot IV, 94 ff.

[6]) Vergl. Odyss. 11, 29 ff; Argonaut. III, 1030 ff., Ovid, Metam. VII, 240 ff.; Griechische Todtenorakel siehe Nägelsbach, „Nachhomerische Theologie", S. 189.

[7]) Siehe zu Etruskern und Römern Lenormant, S. 512 unten.

[8]) Derselbe heisst אוֹב oder יִדְּעֹנִי der Wissende, der Erkenntniss Dienende, doch nicht so viel als عَالِم = Wahrsager, vergl. weise Frau u. s. w. (Gesenius, Delitzsch), sondern ursprünglich wie אוב auf den Geist gehend (so Fürst Concordanz), der Erkenntniss vermittelt, vergl. δαίμων nach Plato = δαήμων, vergl. πύθων, dann aber auf den בעל אוב übertragen, 1 Sam. 28, 3. 9 und oft. אוב wird verschieden abgeleitet, von אוב hohl sein (woher Schlauch), dann dumpf tönen

Das strenge Verbot in dem göttlichen Gesetz, das gegen diese vorwitzigen Künste, die selbst bei den Babyloniern als strafbar galten (Lenormant 517), seine ganze Schärfe kehrt, hat seinen guten Grund in deren gottloser Art. Nicht nur die Betrügerei, welche dabei mitspielte, war zu verurtheilen, wiewohl auch die Thorheit des Aberglaubens, z. B. Jes. 8, 19, hervorgehoben wird; noch mehr war es das frevle Spiel, mit welchem der Mensch über die ihm angewiesene Lebenssphäre hinausgriff, in der ihm der Offenbarungen Gottes genug gegeben waren. 1 Sam. 28 sehen wir, dass diese Kunst nicht immer eine leere, erfolglose war, sondern dass sie auch einmal den Menschen zur Erkenntniss führen konnte, aber nimmer zu seinem Heil.

Dass bewusster Betrug von Anfang an und überall bei diesen Befragungen gespielt worden sei, ist eine durchaus unstatthafte Annahme. Die weitreichende Verbreitung und das hohe Gewicht, das man diesen Orakeln beilegte, führt mit Nothwendigkeit darauf, dass wenigstens die Täuschung, falls nichts Reales den Todtenerscheinungen zu Grunde lag, ursprünglich eine allgemeine Selbsttäuschung war, in welcher auch die Medien befangen waren. Wie überall in der Magie wurde hinterher künstlich nachgeholfen und so der Aberglaube bewusstermassen ausgebeutet. Die Bauchrednerei hat vielfach das Hervorbringen jener Geisterstimmen zuwege gebracht, doch ist nicht in der Virtuosität als solcher der Anfang dieses Aberglaubens zu suchen. Wie weit dämonische Einflüsse wirklich mitspielen können, ist eine Frage, die wir hier nicht zu erörtern brauchen und die sich wissenschaftlicher Erörterung entzieht. Im 1 Sam. 28 erzählten Fall ist eine göttliche Fügung anzunehmen, wie sie ja auch beim Traum stattfinden kann.

Die Sehnsucht aller alten Völker nach lebendigem Umgang mit der Gottheit und Erforschung ihres Willens hat sich aber frühe

---

(Gesenius, Delitzsch), indem der Todtengeist eine hohle, dumpfe Stimme hat, da er aus dem Schlund der Erde heraus spricht. Vergl. Jes. 29, 4. Dagegen nach Lenormant 515 f., Scholz 91: das akkadische *ubi*. An der Stelle 5 Mos. 18, 11 wird das Befragen der Todten von der des Ob und Jid'oni unterschieden. Doch hängt beides nach 1 Sam. 28 (vergl. Jes. 8, 19) so zusammen, dass der Ob oder Jid'oni, d. h. der Beschwörungsgeist das Medium bildete, durch welches dessen Besitzer beliebige Todte heraufbeschwören konnte.

noch an andere Offenbarungen geklammert, als an die aus dem menschlichen Geiste in seinen für göttlich gehaltenen Affectionen stammenden Worte. Wie man die Gottheit selbst in der Natur am unmittelbarsten zu erkennen glaubte, so getraute man sich auch dort am sichersten ihre Kundgebungen zu erfassen. Im Blitz und Donner, im Flug der Vögel, im Rauschen des Windes, im Stand der Gestirne nahm man von Uralters her ihre Stimmen, Winke und Zeichen wahr. Freilich bedurfte es eigentlich besonderer geistiger Erleuchtung, um solche τέρατα und σημεῖα richtig zu verstehen, und so wird denn bei Homer die Deutung derselben wenigstens vorzugsweise von den Sehern oder einer bestimmten Classe derselben geübt. Zeichen wie Deutung waren freilich auch so schon vielfach der Anfechtung des Zweifels unterworfen wegen ihrer Zweideutigkeit und Unzuverlässigkeit.[1]) Auf diesem Gebiete hat sich aber ganz eigentlich die Mantik als Profession entwickelt, welche ohne alle Begeisterung nach gewissen Kunstregeln die Naturerscheinungen beobachtete und deutete.

Aber auch wo in der edelsten, weil unmittelbarsten Weise in dem Säuseln der Winde, dem Rauschen des Haines, dem Murmeln der Quelle der Gottheit das Geheimniss abgelauscht wird, da haftet solcher Kunde etwas Dunkles, Unbestimmtes an, was sie vom klaren prophetischen Wort deutlich unterscheidet. Der räthselhafte Charakter gehört wesentlich zu solcher Naturoffenbarung, wie sie die Hellenen und Römer unter orientalischem Einfluss in der Sibylle personificirt haben.[2]) Und wo, wie zu Dodona oder auf Delos, in solchem Heiligthum der Natur ein ständiges Orakel eingerichtet war,[3]) da musste mit der Zeit an Stelle der Versenkung in die Natur die rein verstandesmässige Beobachtung oder gar die anderswo sich Rath holende Berechnung, im besten Fall aber das moralische Bewusstsein treten. Die meisten Orakel,

---

[1]) Vergl. Nägelsbach, „Homerische Theologie", S. 177 ff.

[2]) Vergl. H. Ewald, „Abhandlung über Entstehung und Werth der Sibyllinischen Bücher", 1858, S. 8.

[3]) Zu Dodona waren die natürlichen Medien der Wahrsagung die Bewegung der Blätter in der heiligen Eiche (φυλλομαντεία), das Murmeln der Quelle und der vom Wind erzeugte Schall der aufgestellten Erzbecken; auf Delos das Rauschen des Lorbeers.

auch das zu Delphi,[1]) obwohl in etwas anderer Weise, gründeten sich auf jene innige Verbindung des Menschen mit der Natur, und haben theils dadurch, theils durch die Mitwirkung des moralischen Bewusstseins, das nicht wenig durch die natürliche Umgebung angeregt wird, ihr Ansehen lange zu behaupten gewusst. Sprechen doch auch Männer wie Sokrates, Xenophon, Plato (besonders im Timäus) sehr anerkennend von ihnen, ebenso die Stoiker, während freilich die Peripatetiker, Cyniker, Epikuräer, desgleichen aus verschiedenen Gründen ein Lucian, Aristophanes, Demosthenes wenig Achtung für sie übrig haben. Auch an der symbolischen Dunkelheit, ja Zweideutigkeit der Orakelsprüche nahm man weniger Anstoss in dem richtigen Gefühl, dass solche in der Art der Gottheit begründet sei. Zuweilen sah man darin die Absicht, die Fragenden zum eigenen Nachdenken anzuregen, also an die Offenbarung in der Menschenbrust zu appelliren. Herod. I, 53. 55. Aber ein wesentlicher Unterschied tritt hier zu Tage zwischen dem Tasten und Fühlen nach der Gottheit, die nur im Halbdunkel und undeutlich sich offenbart, und dem Gott, der wirklich spricht wie ein Geist zum andern durch das klare Wort.

Liegt bei den mantischen Orakeln immer noch eine Art Inspiration des Menschen durch den Naturgeist zu Grund, so ist diese Begeisterung ganz zurückgetreten, je mehr es sich um blosse Beobachtung des äusseren Phänomens handelte. Es fehlt nun freilich auch nicht, auf dem Boden des Heidenthums, an scharfsinniger Beobachtung und Erforschung der Natur, welche zum Zwecke der Erkenntniss göttlichen Wollens und Waltens unternommen wurde. Die genaue Kenntniss der Gestirne und die Berechnung ihres Laufes ist aus diesem Streben erwachsen, die im Leben waltenden Mächte kennen zu lernen und das von ihnen zu Erwartende vorauszusehen. Die Chaldäer[2]) haben in dieser Hinsicht das Bedeutendste geleistet und sind denn auch bei allen alten Völkern in den Ruf gekommen, auf die Wahrsagerei sich am besten und kunstmässigsten zu verstehen. Und zwar

[1]) Streitig ist, ob zu Delphi ursprünglich ein persönliches Medium in Raserei versetzt oder aus dem Rauschen des ausströmenden Windes Sprüche erhascht wurden.

[2]) Vergl. Lenormant, S. 421 ff.

wurde dieselbe von der Priesterkaste, die man mit dem Namen „Chaldäer" bei anderen Völkern bezeichnete, in höherem Stil betrieben, gemäss ihrer höheren Auffassung von Natur und Gottheit. Philo[1]) hat ihre Weltanschauung trefflich charakterisirt, indem er sagt, sie identificiren Gott und Natur, so dass sie Alles durch Verhängniss und Nothwendigkeit bestimmt sein lassen. Vergl. Diodor. Sic. II, 30: Keine Erscheinung oder Begebenheit auf Erden sei zufällig oder spontan, sondern jede schon im Voraus von den Göttern bestimmt. Dieser Zusammenhang, welcher nach ihrer Erkenntniss das All durchwaltet, musste es ermöglichen, die natürlichen wie menschlichen Begebenheiten aus den in der Natur gegebenen Anzeichen zu erschliessen. Fortgesetzte Beobachtung konnte dabei zu einer gewissen Sicherheit führen, z. B. bei Witterungsvorboten. Zumal die Gestirne waren es, denen man als höheren Mächten einen bestimmenden Einfluss auf das irdische Geschehen zuschrieb und aus deren Stand daher auch auf den Verlauf menschlicher Angelegenheiten Schlüsse zu ziehen waren. Je systematischer die Naturbeobachtungen, zumal die der Gestirne, betrieben wurden, desto mehr mussten hier statt launigen Zufalls Gesetze den Menschen entgegentreten, nur dass freilich bei der Unterordnung des menschlichen Geschehens unter das Naturgesetz die Weltanschauung nothwendig fatalistisch wurde.

Auch wo neben dieser mehr wissenschaftlichen Wahrsagekunst, zum Theil bei denselben Völkern, mehr vereinzelte Naturerscheinungen, die weniger kosmischen Charakter haben, als Vorzeichen ausgedeutet wurden, liegt jener Zusammenhang zwischen sichtbarer Natur und unsichtbarem, noch nicht erfülltem menschlichem Schicksal zu Grund. Wenn nicht eine Wissenschaft, so doch eine Technik war dabei massgebend, indem die Zeichen nach bestimmten Regeln zu deuten waren. Dahin gehört die Deutung ausserordentlicher Naturerscheinungen, wie Erdbeben, Missgeburten u. s. w., die Beobachtung der Bewegung der Blitze und Wolken, des Fluges der Vögel, des Fressens der Hühner,[2]) die Eingeweideschau, welche verschiedenen Augurien besonders

[1]) „De Migr. Abr.", 32.

[2]) Vergl. das slavische Pferdeorakel auf Rügen, bei Jul. Lippert, „Die Religionen der europäischen Culturvölker", 1881, S. 99.

ausgebildet bei den Babyloniern, Etruskern, Römern, aber auch zum Theil bei den Griechen sich finden. Ebenso gehört dahin die Beobachtung der Schildkrötenschale bei den Chinesen.[1]) In alledem nahm man Symptome des Naturlebens wahr, aus welchen beim innigen Zusammenhang des letzteren mit dem Menschenleben für dieses Schlüsse sich ziehen liessen, falls man sich auf die dabei zu befolgende Technik verstand, welche bald Sache einer besonderen Zunft wurde, (z. B. der etruskischen Lukumonen) und den Inhalt einer besonderen heiligen Literatur bildete. Ursprünglich erschien der unerwartet daherfliegende Vogel bedeutsam. Später hat man solche Beobachtung veranstaltet. Ursprünglich deutete man nach augenblicklichem Instinct, später nach Regeln, zuletzt nach einer schriftlich überlieferten Regelsammlung. Insbesondere die stoische Schule hat denn auch zur Rechtfertigung dieser ganzen Wahrsagerei auf die συμπάθεια, welche das All verbindet, die cognatio, den concentus oder consensus naturae hingewiesen,[2]) dank welchem Zusammenhang das Einzelwesen, nicht am wenigsten das Thier, instinctmässig mit der gesammten Natur empfindet und manche Begebenheit im Voraus ahnt.[3]) Aber es leuchtet ein, wie das populäre Bewusstsein leicht diesen Zusammenhang verlieren und in gedankenlosem Haften am einzelnen Augurium verharren konnte, während die philosophische Speculation ebenso leicht an diesem Volksglauben irre werden musste.

Am nächsten steht dieser prophetischen Verwerthung einzelner Naturerscheinungen der Gebrauch gewisser Apparate zur Hervorbringung von unberechenbaren Gestaltungen. So die Hydromantie der Aegypter, das Weissagen aus dem im Becher enthaltenen Wasser, dessen aufsteigende Blasen Material der Deutung waren, u. dgl. Directer wendet sich das Loos an die Gottheit. Dabei ist der Glaube massgebend, dass das von den Menschen nicht bestimmte Geschehen von der Gottheit bestimmt werde. Das Loosen geschah mit sehr verschiedenen Instrumenten, Würfeln,

---

[1]) Vergl. Strauss, „Schi-king", S. 10; Faber, „Licius", S. 72.

[2]) Vergl. Cicero, „De divinatione", II, 14. 58. 60. 69; „De natura deorum", II, 7; III, 11, 28.

[3]) Vergl. die sinnvolle Begründung bei Cicero, „De divinatione", I, 15, cf. 48; II, 14. 34. 35. 72.

Pfeilen, Stäben u. s. w. bei den Babyloniern[1]) (Ezech. 21, 26 f. und Hieronymus zu der Stelle), Arabern u. s. f.[2]) Beim Loose gilt wie beim Traum, dass sich Gott desselben bedienen kann;[3]) dagegen hat er dem Menschen kein Recht eingeräumt, ihn so über beliebige Dinge zu befragen. Ob das Urim und Thummim, ein besonderes Privilegium des Volkes Gottes, eine Art Loos gewesen oder ob im Glanz der Edelsteine (vergl. das Orakel im libyschen Ammonium, Diod. XVII, 50, Curt. 4, 7) die Antwort gelesen wurde oder das Medium noch anders zu denken ist, darüber wird gestritten. Der Inhalt der von diesem Orakel gegebenen Antworten ist aber so verschieden von der alttestamentlichen Prophetie, als sein Charakter. Es diente wesentlich einem anderen Zweck als bleibendes Institut, wo der Wille Gottes — freilich nur bei ungestörtem Verhältniss von Gott und Volk — in zweifelhaften Fällen ermittelt werden konnte, eine oberste Instanz bei wichtigen Entschliessungen, welche das Gemeinwesen angiengen. So war die Antwort stets eine nicht näher motivirte Weisung für den vorliegenden Fall. Eine geistige Erleuchtung des Menschen war damit nicht verbunden.

Kehren wir zu den heidnischen Wahrsagemitteln zurück. Wie das uralte Loos, so musste bei der frommen Weltanschauung des Alterthums der Zufall überhaupt als eine Fügung Gottes und somit zufällig eintretende begleitende Umstände einer Handlung (zumal einer religiösen) als vorbedeutend angesehen werden. Nicht blos die Begegnung von bedeutsamen Thieren, auch die von Menschen, ein ohne Absicht zugerufenes Wort u. dgl. mussten als Omen gelten. Diese Omina boten, im Unterschied von den Augurien, ungesucht sich dar. Umsomehr tritt die menschliche Willkür dabei in dem Umstand zu Tage, dass der Einzelne das ihm aufstossende Omen annehmen oder ablehnen oder auch zum Guten deuten kann, wenn er nur die nöthige Geistesgegenwart besitzt, welche Freiheit Plinius 28, 4 als grosses Vorrecht bezeichnet, das Gott den Menschen verliehen habe. Wie die höhere Einheit der Natur bei den oben erwähnten Augurien, so ist bei

[1]) Vergl. Lenormant, S. 430 ff.

[2]) Vergl. das Nähere Scholz, S. 75. In Betreff der Slaven vergl. Lippert a. a. O., S. 100; für die Germanen ebenda, S. 189.

[3]) Vergl. Jona 1, 7; Apostelg. 1, 24 ff.

diesen Omina die den Zufall ausschliessende höhere Einheit des Geschehens die Voraussetzung, so dass man von einem „Fetischismus des Zufalls" (de Wette) im ursprünglichen Sinn der Religionen nicht sprechen kann, wenn auch dieses Haften an den einzelnen Zeichen dahin ausartete.

Fassen wir zusammen. Das allgemeine Suchen der Völker nach Offenbarungen und Willensäusserungen der Gottheit beweist ein lebendig empfundenes Bedürfniss ihrer Selbstmittheilung, wie es gerade in den Gott und der Natur noch kindlich naiv gegenüberstehenden Menschen sich regt. Aber waren auch in Natur und Geschichte, Intellect und Gewissen Anhaltspunkte ihnen gegeben, an denen sie die Gottheit erfassen sollten, so zeigt sich doch, wie wenig diese Offenbarungen dem natürlichen Menschen bei seiner durch die Sünde verderbten Anlage und geschwächten Wahrnehmungsgabe genügen konnten, in dem unsicheren, abergläubischen, vorwitzigen und wahnwitzigen Tasten nach göttlichen Offenbarungen über die Sphäre hinaus, in welcher Gott sich ihnen zu erkennen geben wollte. So gross der Irrthum und der Eigennutz vielfach dabei war, äussert sich doch darin jener edle Gotteshunger, der dem Menschen eingepflanzt ist, aber nirgends im Heidenthum zu vollem Genügen gelangte. In gewaltigem Gegensatz dazu steht des Herrn Offenbarung an Israel, indem er meist ungerufen in klarem Wort seine Wege seinem Volke verkündigt durch seinen Geist, der wesentlich vom Naturgeist verschieden ist, eine freie sittliche Macht, verschieden aber auch vom nationalen Geist, eine heilige, richtende und erlösende, göttliche Macht.

Dieser Gegensatz verliert nichts von seiner Grösse, wenn wir die Israel nächst benachbarten und verwandten Völker in's Auge fassen. Wohl lässt sich ein gemeinsames geistiges Erbe bei Edomitern, Arabern, Moabitern u. s. w. nachweisen, aber während diese Stämme die ihnen überkommene Gotteserkenntniss mehr und mehr mit Heidenthum versetzten und daher in die oben beschriebenen Irrthümer verwickelt wurden, hat in Israel allein ein Umgang mit Gott sich erhalten, wie er der Majestät und Herablassung des höchsten Geistes würdig und zu seiner fortgesetzten Offenbarung erspriesslich war. Von einem Prophetenthum verlautet wenig aus diesen Stämmen. Die „Weisen" sind

dort die Träger der von Alters her überlieferten Gotteserkenntniss. Von einem künftigen Plane Gottes haben sie nichts zu verkünden. So ziemlich der einzige Ueberrest prophetischer Rede, wenn wir etwa von einzelnen Dichtern um Muhammed's Zeit absehen, ist uns im Koran erhalten, der von Gott inspirirt sein will. Wenn aber auch in der Form manche Aehnlichkeit zwischen den Paränesen der biblischen Seher und denen des Propheten von Mekka nicht zu verkennen ist, so mangelt doch diesem dabei schon die Originalität, welche bei einem epochemachenden Propheten, ja Religionsstifter gefordert werden müsste. Die Begeisterung ist auch mehr eine pathetisch gesuchte als eine aus innerer Gewalt hervorbrechende. Damit soll religiöser Enthusiasmus den Reden Muhammed's nicht abgesprochen sein. Zumal in den ältern Suren ist solcher in hohem Grad vorhanden. Aber sein Reden verhält sich zu dem der Propheten nicht viel anders als etwa die verworrenen, aus Reminiscenzen bunt zusammengestückten und durch blosses Pathos zusammengehaltenen Tiraden eines spiritistischen Mediums zu den Werken der Geister, die es vertreten soll. Muhammed ist durchaus Epigone der biblischen Literatur und was er von nationaler Anlage mit den Propheten des Alten Bundes gemein hat, vermag ihn nicht auf jene Höhe zu erheben, von welcher sie in dem souveränen Geiste Gottes ihr Zeugniss ablegen.

Wir kommen zu dem Schlusse, dass zur biblischen Weissagung, schon formal angesehen, eine analoge Erscheinung in der Völkerwelt nirgends aufzuweisen ist. Zwar haben alle Völker über das hinaus, was ihr vernünftiges Bewusstsein, zumal das Gewissen, sie von dem Walten der Gottheit in Natur und Geschichte erkennen liess, nach besonderen göttlichen Offenbarungen gesucht und solche durch Steigerung der menschlichen Empfindsamkeit und volle Versenkung in die unbewusste Naturmacht zu erlangen geglaubt. Allein schon diese Mittel, des Göttlichen habhaft zu werden, die krankhafte Selbststeigerung des menschlichen Geistes und die künstliche Abschwächung desselben bis zur bewusstlosen Ergebung an die Naturgewalt sind dem wahren Wesen Gottes zuwider und mussten von ihm nur weiter abführen, während sein Geist durch klares seiner Hoheit angemessenes Wort in Israel sich bezeugte.

§ 3. Das Reich Gottes als Inhalt der biblischen Weissagung.

Im Einklang mit der § 1 angegebenen formalen Bestimmtheit der biblischen Weissagung steht die materiale. Schaut der Prophet, was ihm der Herr offenbart, und redet als Gottes Organ zu den Menschen, so lässt sich erwarten, dass seine Verkündung den Willen Gottes zum Gegenstand haben werde, soweit Gott ihn seiner Gemeinde kund werden zu lassen für gut findet, aber auch Alles enthalten könne, was ihr als Gottes Wille zum Bewusstsein kommen soll. In der That wird die gesammte Bezeugung Gottes an Israel auf prophetisches Wort zurückgeführt. So vor Allem die grundlegende Thora, durch welche Er das Leben seines Volkes nach seinem Willen geregelt und bestimmt hat. Mose ist in erster Linie Prophet.[1]) Und alle Mannigfaltigkeit der Thora, welche neben juridischen und cultischen Gesetzen allgemeine ethische Gebote, neben öffentlichen Rechtsordnungen Vorschriften für das persönliche Leben ohne Sonderung enthält, findet ihre Einheit eben in dem Princip der Gottesherrschaft, welche für das staatliche wie cultische Gemeindeleben, für den Einzelnen wie die Gemeinde, für die Aeusserlichkeiten wie das geistige Innenleben jedes Gliedes des heiligen Volkes schlechthin massgebend sein soll. So gewiss diese von der gesammten Ueberlieferung auf prophetische Uroffenbarung zurückgeführte Gesetzgebung als Gottes Willensäusserung angesehen wurde, musste alle weitere Prophetie darauf fussen und durfte damit nicht in wesentlichen Widerspruch treten.[2]) Vergl. 5 Mos. 13, 1—3: Wenn ein Prophet, sogar durch Wunderzeichen legitimirt, mit dem Grundgesetz der Gottesherrschaft sich in Widerspruch setzte, sollte sein Wort nichts gelten. Allein nur so konnte der Wille des Gottes, der sein Königreich in diesem Volke aufgeschlagen hatte, in Kraft bleiben, sich völliger offenbaren und mehr und mehr zur Wirklichkeit werden, dass der Herr weiterhin Zeugen desselben durch seinen Geist erweckte, welche das unvollständige und oft

[1]) Vergl. Hosea 12, 14.

[2]) Vergl. in Bezug auf das Verhältniss des Prophetenthums zum Gesetz C. J. Bredenkamp, „Gesetz und Propheten", ein Beitrag zur alttestamentlichen Kritik, 1881.

missachtete Gesetz durch ihr lebendiges Zeugniss belebten, ergänzten und vertieften. Auch sollte die Herrschaft Gottes noch in ganz anderer Ausdehnung und Intensität auf Erden zur Geltung kommen, als es bei jener stets nur unvollkommen durchgeführten, zum Theil Ideal gebliebenen Gestaltung des göttlichen Volksthums der Fall war. Niemand war dazu fähig, den Willen Gottes über jene Schranken hinaus zu erkennen und zu verkünden als jene Sprecher Gottes.

Wie die Prophetie die bereits ergangenen Offenbarungen Gottes zur Grundlage hat, so hat sie die Ehre des Höchsten und die Durchführung seines Willens, d. h. seine Herrschaft, sein Reich zum Ziele. Was jenen Sehern kund wird, das kann niemals eine Kenntniss sein, die dieses göttlichen Grundes und Zweckes baar wäre.[1]) Ein Hellsehen, welches ohne diese Weihe wäre, ein Wahrsagen,[2]) das der Befriedigung menschlicher Neugierde oder irdischem Vortheil diente, wäre von der biblischen Weissagung so verschieden wie Heidenthum und Gottesherrschaft. Die Bibel ist so weit davon entfernt, jedes übernatürliche Wissen und Können als wahrhaft göttlich anzuerkennen, dass sie vielmehr auch von dämonischem Wahrsagen und diabolischen Wundern weiss. Allein dieselbe göttliche Causalität und Abzweckung der Weissagung, welche Alles ausschliesst, was keine Beziehung auf die Herrschaft Gottes hätte, gibt ihr auch eine Weite des Spielraumes, welche der Absolutheit ihres Urhebers entspricht. Ueber Israel und die Heidenvölker, über Vergangenheit und Zukunft, Natur und Geschichte ist der Prophet fähig, Aufschlüsse zu empfangen, sofern aller Raum und alle Zeit unter der Herrschaft seines Gottes stehen. Er kann das allgemeine Sittengesetz verkünden, das für alle Menschen Geltung hat, wie das Schicksal einer einzelnen Person vorausverkünden. So ist auch in der Prophetie das Aeussere vom Inneren, das Geistige vom Physischen, das Einzelne

[1]) Eine gewisse Verkennung der specifischen Ursache und des höheren Zweckes des wunderbaren Schauens der Propheten mochte immerhin beim oberflächlichen grossen Haufen nicht selten sein; vergl. 1 Sam. 9, 9. Bei den Wunderthaten des Herrn begegnet uns dasselbe.

[2]) Der heutige Sprachgebrauch unterscheidet das aus edler, göttlicher Begeisterung hervorgehende „Weissagen" von dem handwerksmässigen, jedenfalls von keiner idealen Macht beseelten „Wahrsagen". Etymologisch ist dies freilich nicht begründet; vergl. Hofmann, „Weissagung und Erfüllung", I, S. 12.

vom Allgemeinen nicht gesondert. Es tritt in der Regel das Allgemeine in Gestalt des Einzelnen, das Geistige in concreter Verkörperung auf. In bestimmter Form werden Ereignisse vorausgesagt; ihre Zeit und ihr Ort werden vorausbestimmt.

Gerade diese Einzelheiten in der Weissagung, welche aus allgemeinen Grundsätzen sich in keiner Weise erschliessen liessen und jedem rationalen Wege unzugänglich waren, sind den Apologeten von jeher besonders wichtig erschienen für den Beweis übermenschlichen Ursprunges der Prophetie. Die Vorhersagungen zufälliger Einzelumstände schienen dabei am schlagendsten. Seit Schleiermacher[1]) ist die übliche Werthung eine andere geworden. Er unterscheidet bei den alttestamentlichen Prophezeiungen eine eigentliche Vorhersagung, der in ihren mehr oder minder bestimmten Angaben bald ein höherer, bald ein geringerer Grad von Richtigkeit zukam, von der messianischen Weissagung, bei welcher sich die Propheten über das Einzelne zur Darstellung des Allgemeinen erhoben hätten und die einzelnen Angaben mehr oder weniger nur Einkleidung wären. Im Anschluss daran pflegt man neuerdings nur die ethisch-religiösen Ideen und Ueberzeugungen als den eigentlichen göttlichen Gehalt der Weissagung anzuerkennen, während die Prädictionen, welche sich aus diesen Allgemeinheiten nicht ableiten lassen, keinen theologischen Werth haben sollen, sondern im besten Fall auf unerklärlichem Ahnungsvermögen beruhen würden.[2])

Es lässt sich nun ohne Missbrauch der Kritik nicht läugnen, dass solche bestimmte Vorhersagungen, deren Eintreffen auch in Beziehung auf die angeblich gleichgültige Form ein thatsächliches war, in der alttestamentlichen Prophetie sich häufig finden, und wir sahen schon, dass die Autorität der Propheten, ihre Anerkennung als göttliche Sprecher von solcher Erfüllung in der Regel abhängig war, wie sie sich auch durch Wunderzeichen beglaubigten. Beispiele für jene concreten Vorhersagungen sind nicht etwa nur in der ältern Zeit, wo das Prophetenthum sich „von seinen magischen Elementen noch nicht geläutert" hätte, anzutreffen, sondern durchziehen die ganze Entwicklung des

[1]) „Der christliche Glaube", 4. A., § 103, 3.

[2]) Vergl. z. B. H. Schultz, „Alttestamentliche Theologie", 2. A., S. 231 ff.; A. Dillmann in „Schenkel's Bibellexikon", IV, 613 ff.

Prophetenthums.[1]) Ebenso erscheinen die Propheten als Wunderthäter nicht etwa blos in „mythisch verdunkelter" Zeit (Mose) oder in „mythisch ausgeschmückten Berichten" (Elia, Elisa), sondern auch in der eigentlich classischen Periode des Prophetenthums und in kritisch unanfechtbaren Stücken. Vergl. Jes. 7, 11; 8, 18.

Letzteres berührt uns hier nicht weiter. Hingegen sieht man sich Angesichts der ersteren Thatsache vor die Frage gestellt: Können wir in der hebräischen Prophetie zwei ganz heterogene Geisteskräfte unterscheiden: einmal den auf tiefer, sittlich religiöser Ueberzeugung beruhenden ächt prophetischen Geist, daneben aber ein mantisches Ahnungsvermögen, das mit der Religion nichts zu thun hätte? Eine solche Scheidung ist unvollziehbar, da vielmehr für den prophetischen Seher das Gesicht ein völlig einheitliches ist. Weder hat er die allgemeinen Grundsätze sich erst verstandesmässig zurechtgelegt, noch irgend eine Auskunft ausserhalb seiner sittlich religiösen Gemeinschaft mit Gott empfangen. Statt also diese Einheit in einen Dualismus unerklärlicher Zusammensetzung aufzulösen, ist es jedenfalls mehr angezeigt, eine höhere Einheit zu suchen zwischen dem, was unserer modernen Denkungsart in heterogene Sphären auseinanderfallen will. Sie liegt in dem Gotte, der nicht nur Quelle der Wahrheit ist, sondern auch die Wirklichkeit in allen Theilen bestimmt, dem lebendigen Gott, für den es keinen Unterschied zwischen Aeusserem und Innerem, Nothwendigkeit und Zufälligkeit gibt, der die Natur und Geschichte ebenso auch in ihren scheinbar zufälligen Einzelheiten beherrscht, wie er der Gesetzgeber für die gemeinmenschliche Moral oder der Urheber der innerlichsten, heiligsten Gefühle ist. Diese Einheit ist die Lebensbedingung der Prophetie. Auf ihr beruht die Wahrheit ihres gesammten Inhalts. Denn keineswegs hat sie es darauf blos abgesehen, aus einzelnen, in ihrer Form zufälligen Thatsachen allgemeine, intellectuelle und sittliche Wahrheiten zu folgern, sondern eben das ist ihr Hauptinhalt, dass die ganze göttliche Wahrheit zur Wirklichkeit werden müsse; das der Sinn vom „Königthum des Herrn", dass er sich als Herrscher erweise auf dem ganzen Lebensgebiet, sein Volk und die Welt ganz durch-

[1]) Vergl. z. B. Mose (2 Mose 7 ff.); Elia (1 Kön. 17); Amos (7, 17); Jesaja (7, 8. 16; 16, 14; 21, 16; 37, 33; 38; 39); Micha (3, 12; 4, 10); Jeremia (25; 27; 28); Ezechiel (12; 21).

dringe und bestimme. Zufällig kann dabei auch die Erscheinungsform nicht sein.

Falls aber die Bibel damit Recht hat, dass der Inhalt der Weissagung nicht das Ergebniss blos endlicher Factoren sei, wie sie im Propheten als einem mit Verstand und sittlichem Bewusstsein begabten Individuum vorhanden sind, sondern ein höherer geistiger Factor, der an die menschlichen Schranken nicht gebunden ist, ihn befruchtet, so ist auch nicht zu verlangen, dass der innere Zusammenhang der einzelnen Erscheinungsform des göttlichen Reiches ihm bewusst sei. Gewiss liegt die göttliche Würde der einzelnen Weissagung nicht darin, dass sie etwas vorausverkündet, was menschlichem Wissen sich entzieht, so wenig als der göttliche Charakter des Wunders damit erwiesen ist und darin seinen Schwerpunkt hat, dass es die Naturgesetze durchbricht. Wie die von Gott gewirkten Wunderthaten keine vereinzelten willkürlichen Durchbrechungen der irdischen Lebensordnung sind, sondern ihre innerliche Begründung haben, dank welcher sie einem höheren Plan sich einfügen, so ist es auch bei den Aufschlüssen, welche die Weissagung über die Zukunft gibt. Sie müssen in dem höchsten Willen wurzeln, welcher sich auch in den ethischen Gesetzen und Offenbarungen ausspricht. Der Fehler ist nur, wenn man diese Einheit im Bewusstsein des Propheten postulirt, d. h. Alles, was nach seinem menschlichen Erkennen aus jenen allgemeinen Grundsätzen und Maximen sich nicht mit Nothwendigkeit ergab, bei der Weissagung als unwesentlich, bei der Erfüllung als zufällig hintansetzt. Es ist wesentlich derselbe Fehler, wie wenn man ein einzelnes Wunder, das man innerlich nicht genügend motivirt findet, kritisch verwirft, als ob seine höhere Berechtigung sich vor unserem beschränkten, subjectiven Erkennen jedesmal ausweisen müsste.

Wenn nun die Weissagung überhaupt Verkündung des göttlichen Willens ist und dessen Verwirklichung zum Inhalte hat, so leuchtet ein, dass eine scharfe Scheidung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft oder zwischen besonderen und allgemeinen, oder zwischen „messianischen" und sonstigen Weissagungssprüchen sich nicht durchführen lässt. Die Gottesherrschaft, welche mit Mose in ein äusserliches Dasein tritt, und nach der Einnahme des dazu bestimmten Landes und nach Einsetzung des

gottgesalbten Königs zu einem vorläufigen Abschluss gediehen ist, ist der Gegenstand aller Weissagung; nur bleibt ihre Entwicklung dank der Prophetie nirgends stehen, sondern wird in immer vollendeterer Gestalt das Ziel der Verheissung. Und lässt sich auch von der Menge der göttlichen Sprüche, welche die Ausführung des Gotteswillens auf Grundlage der jedesmal gegenwärtigen Gestalt des Gottesreiches verkünden, eine Auswahl solcher treffen, die den eigentlichen Fortbau desselben im Auge haben, so entwickeln sich doch die letzteren aus den ersteren, weil der Offenbarungswille auf allen Stufen ein einheitlicher ist. Z. B. ist ein einzelnes Gericht nach seinem inneren Zusammenhang ein Glied des allgemeinen, und das Gericht überhaupt bahnt einer höheren Offenbarung den Weg. Dank diesem inneren Zusammenhang ist es aber auch berechtigt, solche Sprüche, welche einen Fortschritt in der Darstellung des Gottesreiches aufweisen oder dasselbe nach seiner künftigen Gestaltung und Vollendung in's Auge fassen, zusammenzustellen. Man hat dieselben meist mit dem Namen „messianisch" benannt, da als das Medium, durch welches der vollendete Zustand dieses Reiches herbeigeführt wird, der Messias, d. h. der gesalbte König aus dem Hause David's erscheint. Dann ist man freilich genöthigt, dem Wort eine allgemeinere Bedeutung neben der nächstliegenden zu geben, indem die Person des Messias keineswegs in allen Sprüchen, wo von der Vollendung des Gottesreiches die Rede ist, erscheint. Deshalb ziehen wir die in der Aufschrift gewählte Bezeichnung „Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches" vor.

Da von Anfang an der göttliche Wille in der Welt auf einen Widerstand stösst, den er erst zu überwinden hat, um sich voll auszuwirken, so bildet diese Ueberwindung einen wesentlichen Bestandtheil der Weissagung vom Reiche Gottes. Es ist das Weltgericht. Da aber das eigentliche Ziel der göttlichen Wege das Heil seines Volkes unter seiner Herrschaft ist, so muss jenes Gericht nur als Mittel dienen, um dem Heil Raum zu schaffen, welches von Anfang an Gegenstand der Verheissung ist. Dabei vertheilen sich jedoch Gerichtsdrohung und Heilsverheissung nicht so, dass jene nur an die Heidenwelt, diese ausschliesslich und unbedingt an das erwählte Volk ergienge. Vielmehr verfällt mehr und mehr auch Israel nach seinem historischen Bestand dem prophetischen

Strafurtheil, während zugleich immer bestimmter die Aussenwelt, sofern sie sich dem Heil des Gottes Israels zuwendet, in den Gnadenwillen Gottes aufgenommen erscheint. Die Vollendung der ersteren Entwickelung wird mit Vorliebe in dem Ausdruck „Tag des Herrn" befasst; darin liegt die vollkommene Offenbarung des Herrn vor der Welt, vor Allem nach seiner richtenden Gerechtigkeit, weshalb der Tag des Herrn Abrechnungstag für alle Völker ist, wo ihnen ihre Verschuldungen heimgezahlt werden, aber auch an Israel der gerechte Wille seines Herrn zum Strafvollzuge kommt. Das Ziel der heilvollen Absicht Gottes, welches in nahem Zusammenhang mit jenem Gerichtstage eintritt, wird durch die Bezeichnung „Reich des Herrn" oder durch die des Wohnens Jahve's inmitten seiner Gemeinde ausgedrückt. Das Königreich des Herrn nämlich ist die volle Auswirkung seines Willens in der Welt, das Wohnen Gottes in seinem Volke die innigste Gemeinschaft mit diesem. Beides fällt insofern zusammen, als der letzte Wille Gottes dahin zielt, mit seiner Gemeinde auf Erden, in welche die gesammte zum Heil bestimmte Menschheit aufgenommen wird, in völligster Gemeinschaft zu leben und so eine unbestrittene Herrschaft auf Erden auszuüben.

§ 4. Zeitgeschichtlicher Charakter der Weissagung vom Reiche Gottes.

Wie die Individualität des Propheten nicht ohne gestaltende Einwirkung auf die Weissagung bleibt (Seite 12), so kleidet sich dieselbe auch in die ihm mit seinen Zeitgenossen gemeinsamen Vorstellungen. Sie hat zeitgeschichtlichen Charakter. Darin liegt einerseits ihre Schranke, anderseits die unerlässliche Bedingung zur Erfüllung ihrer Bestimmung. Die Weissagung will ja zunächst dem Willen Gottes in der Gegenwart dienen, zu seiner Verwirklichung beitragen. Dies ist aber nur möglich, wenn und soweit sie den Zeitgenossen verständlich wird. So knüpft sie ihre Verheissungen an die bestehenden Verhältnisse und Einrichtungen, zuweilen an lebende Personen an, sie lässt Gottes Reich von den eigenen Erlebnissen aus schauen; sie dient ihrer Zeit, obwohl sie sich in derselben nicht erschöpft, sondern darüber hinausstrebt. Z. B. schildert sie das vollendete Gottesreich noch mit nationalen

Schranken und Farben. Der Zionsberg ist der Mittelpunkt, wohin alle Völker pilgern zur Anbetung, weil eben zur Zeit jenes Reich noch nationaler und localer Art war, und es zunächst nur darauf ankam, dass alle Völker dem jetzt auf Zion verehrten Gott huldigen sollen. Ebenso knüpft sich die Weissagung vom kommenden göttlichen Herrscher in nachexilischer Zeit (bei Hag. Sach.) an Serubbabel, als dermaligen davidischen Herrscher; als Feinde, die dem Gottesreich unterliegen, werden die alten Erbfeinde, wie Aegypten, Moab, Edom u. s. w. genannt. Diese zeitlichen Formen sind auch nicht als eine bewusste Accommodation des Propheten an seine Hörer anzusehen, sondern es waren die Formen, in denen auch ihm die Zukunft sich darstellte. Eine künstliche Einkleidung findet nirgends statt; wohl aber ist daran zu erinnern, was in § 1 über die Art prophetischer Wahrnehmung gesagt wurde. Der Prophet schaut die Zukunft im Allgemeinen in Gesichten, wenn auch nicht immer in Visionen. Es sind einheitliche, mehr oder weniger sinnlich ausgeführte Bilder. Dadurch ist aber die Verwendung von zeitlich gegebenen Gestalten mit ihrer nothwendigen Beschränktheit von selbst gegeben. Es ist auch nicht die Art dieser Seher, Reflexionen über solche Gesichte und ihre Bedeutung anzustellen. Wohl aber deutet die hohe Spannung des Bildes, das seine Idee zu tragen nicht stark genug ist, über dasselbe hinaus. Auch wird jene Beschränktheit ergänzt und berichtigt durch andere Anschauungen derselben Sache, die oft demselben Seher verliehen werden. Es verhält sich damit ähnlich, wie mit der parabolischen Darstellung des Himmelreiches im neuen Testament. Da ein Bild den Gegenstand stets nur von einer Seite darstellen kann, bedarf es der Ergänzung durch andere Bilder. So müssen die neutestamentlichen Gleichnisse, die vom Himmelreiche handeln, da sie stets nur eine Seite davon zur Anschauung bringen, zusammengenommen werden, damit man eine richtige Gesammtvorstellung erhalte. Wenn z. B. das Himmelreich, Matth. 13, 47, mit dem Fischfang verglichen wird, wobei zunächst ungesondert gute und faule Fische gefangen werden, so ist die beabsichtigte Lehre die, dass nicht sofort die schliesslich Erwählten allein daran theilnehmen. Aber man würde irren, wenn man meinte, dass die Theilnehmer sich ganz passiv bei der Aufnahme verhielten, wie aus einseitigem Verfolgen dieses Bildes könnte geschlossen werden.

Ein Correctiv dazu geben Gleichnisse wie die vom Gastmahl, Matth. 22, 2 ff., wo wir hören, dass nicht alle Geladenen dem Rufe Folge leisten. Aehnlich ist es bei der Weissagung. Nach Jes. 11, 14; Sach. 9, 13 ff. und manchen anderen Stellen könnte man meinen, dass die Vollendung des Gottesreiches durch Waffenthaten zu Stande kommen werde; allein dass mit diesen kriegerischen Bildern das Obsiegen der göttlichen Geistesmacht geschildert sei, ergibt sich aus anderen Gesichten, vielleicht derselben Propheten (vergl. Jes. 9, 6 f., Sach. 9, 9 f.), welche den Vollender des Reiches als einen völlig friedlichen Fürsten schildern. So wollen also diese Weissagungen zusammengehalten werden, um sich zu ergänzen, ja ihre Einseitigkeiten gegenseitig zu berichtigen.

Ueberhaupt aber ist der in § 1 hervorgehobene visionäre Charakter der Prophetie hinsichtlich des Verständnisses der concreten Form in Anschlag zu bringen. Da die letztere auch für Darstellung von geistigen Dingen sich dem Seher von selbst darbot, kann man zuweilen im Zweifel sein, wie weit er selbst seine plastische Schilderung als eine symbolische ansah, oder unbewusst der abstracten Idee eine sinnlichere Anschauung als Substrat unterschob. Z. B., Sach. 9, 9, könnte man, ganz abgesehen von der Erfüllung, im Zweifel sein, ob der Prophet wirklich den davidischen König auf einem Esel erwartete, oder bewusster Weise diesen Zug nur als Symbol des Friedenskönigs fasste. Im Allgemeinen hat man aber dabei zu erwägen, dass bei der eigentlichen Weissagung die Reflexion zurücktrat. Der Prophet meldet, was er schaut, ohne selbst jene Scheidung zwischen Inhalt und Darstellungsmittel vorzunehmen. Wie weit das Geschilderte buchstäblich sich erfüllen sollte, konnte erst der Erfolg darthun.

Ebenso musste die Folgezeit lehren, wie weit das Geschaute in eben der localen oder temporalen Einheit sich einstellte, in der es dem Propheten sich darstellte. Z. B. schaut Obadja eine völlige Verwüstung und Vernichtung Edoms. Ob sie nun gerade in der speciellen Weise vor sich gehen sollte, wie er sie schaut, oder ob nur die Idee festzuhalten, dass dieses feindselige Volk spurlos verschwinden sollte, während das angefeindete Israel fortlebe, darüber muss man von dem Seher nicht Auskunft verlangen. Ebenso aber, ob dieses Vertilgungsgericht sich mit Einem

Male vollstrecken oder auf eine Reihe von Katastrophen sich vertheilen sollte, eine persische, makkabäische, römische, das musste die Erfüllung lehren. Für den Inhalt der Gerichtsbotschaft ist es gleichgültig. Dieselbe ist auch viel nachdrücklicher und wirksamer, wenn in Ein Bild zusammengefasst ist, was in der Wirklichkeit minder übersichtlich sich über längere Zeiträume verbreitet.

Daher der sogenannte perspectivische Charakter der Weissagung. Wie dem sinnlichen Auge die tieferliegenden Intervalle sich entziehen und nur die Höhen einer Gegend zu einem Gemälde zusammentreten, das von den höchsten Gipfeln begränzt wird, ebenso schaut der Seher die Höhepunkte der Geschichte in ihrem einheitlichen Zusammenhang, und zwar nur bis zu einem gewissen Horizont, welcher den Abschluss der geistigen Entwicklung darstellt, in welcher der Prophet mitten innesteht. Dieser Horizont heisst אחרית הימים, nicht: Folgezeit, Zukunft, sondern das Ende der Tage, letzte Zeit, Endzeit. Es ist dies ein mehr sachlicher als chronologischer Begriff: der Abschluss des Verlaufs der Dinge, welche den Propheten umgeben; deshalb ist auch nach der Tragweite des den Propheten erfüllenden Motivs dieses „Ende" ein näheres oder ferneres; immer aber erschöpft sich darin die Weissagung. Mit diesem höchsten Gipfel der Vollendung berühren sich nun im prophetischen Gemälde auch näher liegende Höhepunkte; erst wenn diese durch die Geschichte erstiegen sind, zeigt sich, dass noch ein Intervall zwischen ihnen und der letzten Vollendung liegt.

Wie nun alles Reden und Wirken der Propheten durch die Beziehung auf die Gottesherrschaft seine Einheit empfängt, so sind auch die auf die Vollendung in der Zukunft abzielenden Weissagungen durch die lebendige Idee des Kommens der vollendeten Gottesherrschaft zusammengehalten. Diese Idee entfaltet sich aber nach und nach aus keimhaften Anfängen zu immer bestimmteren und reicheren, aber auch reineren Formen. So hat die Weissagung eine Geschichte, worin beides liegt, ihr fortschreitendes Wachsen und ihre bleibende Einheit.

Nicht auf einmal wurde dem gläubigen Volke die Kunde vom künftigen Gottesreich als abgeschlossene Lehre mitgetheilt; es wäre dafür auch gar nicht empfänglich gewesen, sondern jedesmal die Seite der messianischen Zukunft wurde ihm enthüllt,

welche zu kennen ihm heilsam war, und so weit wurde sie ihm aufgedeckt, als es dessen bedurfte. Das Bedürfniss war aber nicht immer dasselbe, und ebenso steigerte oder verminderte sich die Empfänglichkeit, so dass ein Fortschritt, ein Wachsthum angezeigt war, zeitweise aber auch die kühnsten, höchsten Gottesgedanken hinter dem zurücktreten mussten, was ein geistig beschränkteres Geschlecht fassen und verstehen konnte.

Zwischen der äusseren Volksgeschichte und der Entwicklung seiner heiligsten Hoffnungen bestand denn auch ein innerer Zusammenhang, da beide mit dem geistigen Leben des Volkes verwachsen und vom selben Gott bestimmt waren. Zwar geht Hofmann zu weit, wenn er die Weissagung so abhängig von der Geschichte sein lässt, dass sie nur deren Dolmetscherin wäre, d. h. diejenige Erkenntniss ausspräche, welche jedesmal aus der geschichtlichen Offenbarung Gottes genommen werden sollte. Die frei aus dem göttlichen Geiste geborene Weissagung eilt vielmehr der Geschichte oft weit voraus, wahrhaft Neues verkündend. Aber die äusseren Erlebnisse und Erfahrungen Israels haben negativ der Weissagung den Boden bereitet und positiv ihr das Material zugeführt. Positiv nämlich erweiterten sie seinen Gesichtskreis. So lange z. B. die geographischen und ethnologischen Kenntnisse eng beschränkt waren, konnte man sich von der Gottesherrschaft auf Erden auch nur eine beschränkte Vorstellung machen. Aber als die grossen Weltreiche, das assyrische, babylonische, persische vor Israels Augen auf die Bühne traten, da wuchsen der Prophetie erst recht die Flügel, und die Zukunft des Gottesreiches, vor dem diese ganze Macht und Pracht erliegen sollte, stand um so grösser vor den Augen der Gläubigen da. Ebenso hat die Bekanntschaft mit edleren Heiden, wie die Perser waren, befruchtend auf die Prophetie eingewirkt, indem die Gemüther nun empfänglicher wurden für den längst ausgesprochenen Gedanken, dass Israel auch an den Heiden eine hohe Mission zu erfüllen habe. In Israel selbst hat die Errichtung des davidischen Königthums den historischen Grund zu einem neuen Aufbau der Weissagung gelegt. Aber jede mächtige Gottesthat, jede Eroberung, jede Schlacht von tieferer Bedeutung hat als Fingerzeig auf die Wege Gottes gedient und den Einblick in seine Führungen und Gerichte für Seher und Hörer erweitert und erleichtert.

Negativ wirkten solche Ereignisse, die dem bisherigen Bestand des Gottesstaats und der Gemeinde Abbruch thaten oder gar ein Ende zu machen schienen, bahnbrechend für die Weissagung. Erst als die ganze Existenz des Gemeinwesens in Frage gestellt und für die Erleuchteten sein Untergang nach kurzer Frist gewiss war, fühlte sich die Prophetie zu ihren kühnsten Sprüchen getrieben. Und die Trümmer des alten Gottesstaats erweckten das schmerzliche Verlangen nach dem Bau des neuen. Das Heimweh nach vergangener Herrlichkeit wurde zur Sehnsucht nach einer herrlichen Zukunft. Aber auch die Empfindung unzureichender Erfüllung trieb zu neuem Ausblick in die vollendende Zukunft, z. B. nach dem Exil. Wird doch auch die christliche Kirche zum Wort der Weissagung vorwiegend in Zeiten getrieben, wo sie schmerzlich inne werden muss, wie wenig der gegenwärtige Zustand dem vollkommenen Gotteswillen entspreche.

Unter Mitwirkung all dieser Motive redeten die prophetischen Stimmen bald lauter, bald leiser, bald heller, bald dunkler. Aber ihre Reden waren nicht das Werk des jeweiligen Zeitgeistes, sondern des einheitlichen Gottesgeistes. Stets waren sich denn auch die Propheten bewusst, ein längst Angefangenes fortzusetzen, ein Vorhandenes fortzubilden. Häufig nahmen sie daher Sprüche von Vorgängern wieder auf, und gewisse Grundbegriffe, wie der Tag des Herrn, das Reich Gottes und sein Kommen, vererbten sich von einem Geschlecht zum andern und gewannen mit der Zeit nur an Bedeutung. Ein Fortschritt der Weissagung macht sich dabei geltend vom Unbestimmten zum Bestimmten, von blosser Andeutung zur Ausführung, vom Sinnlicheren zum Geistigeren. So specialisirt sich die Verheissung, indem sie, zuerst an Sem geknüpft, darauf an Abraham, sodann an Isaak, an Jakob, den Stamm Juda und endlich an das davidische Königshaus und zuletzt an einen bestimmten Sprössling desselben übertragen wird. Nach dem Segen Jakob's wäre das Gottesreich noch ein ganz äusserliches, durch äussere Macht und äussern Ueberfluss von Gott ausgezeichnetes. Mehr und mehr vertieft sich aber der Begriff des künftigen heiligen Landes und Volkes, der Stadt Zion u. s. w., bis die äussere Form fast unfähig wird die Idee zu tragen, und die sinnlich gefassten Vorstellungen unvollziehbar werden. So z. B. ist dies der Fall Jes. 11, wo um den Berg des Herrn

der Wolf beim Lämmlein wohnt u. s. w., Jes. 60, wo es von der Gottesstadt heisst: Die Sonne wird nicht mehr dein Licht am Tage sein und das Licht des Mondes wird dir nicht mehr scheinen, sondern Jahve wird dir dein ewiges Licht sein. Hier zergeht die sinnliche Hülle vor der geistigen Herrlichkeit, welche sie durchstrahlt. Ebenso in vielen anderen Gesichten. Wenn wir so einen Fortschritt zu vollkommenerer Geisteshöhe constatiren, möchten wir dagegen nicht (wie G. Baur, S. 27) denselben als Fortschritt vom Irrthum zur Wahrheit bezeichnen. So gewiss die Weissagung göttliches Wort ist, so enthält sie stets die göttliche Wahrheit, so weit und so gut sie auf dem jeweiligen Standpunkt erfasst werden kann und soll. Jede ächte Pädagogik geht diesen Weg. Sie lehrt zwar die Wahrheit nicht von Anfang an in adäquater Form; sie pflanzt aber auch niemals den Irrthum als Vorstufe höherer Erkenntniss.

Nach dem über inneren Zusammenhang der Entwicklung der Weissagung vom Reiche Gottes mit der äusseren Volksgeschichte Gesagten lässt sich im Voraus erwarten, dass die grossen Epochen der nationalen Geschichte auch für die Weissagung vom Reiche Gottes epochemachend sein und die einzelnen Perioden jener äusseren Entwicklung sich auch in dieser inneren unterscheiden werden. In der That ist die angemessenste Eintheilung unseres Gegenstandes die nach den Hauptphasen der israelitischen Geschichte. Zunächst ist von dieser abzusondern die lange Periode der Bildung des Volkes und Reiches, welche mit der Vollendung des letzteren im davidisch-salomonischen Zeitalter zu einem abschliessenden Höhepunkt gelangt. Von da an beginnt dann der Verfall der Königsherrschaft. In der Weissagung sind diese beiden Perioden sehr merklich unterschieden. In der ersten sind es nur einzelne Sprüche, Reden, Lieder prophetischen Inhalts, welche von der künftigen hoffnungsvollen Vollendung singen und sagen, Stücke, über deren Entstehungszeit die Kritiker weit auseinander gehen. In der zweiten erscheinen ganze prophetische Bücher, deren Kern die messianische Weissagung bildet. In der früheren Periode ist es mehr die Ausgestaltung und Vollendung des Reiches, welche dem Blicke der prophetischen Seher vorschwebt, in der zweiten aber bildet die Erlösung den lichten Hintergrund des auflösenden Gerichtes, welches der wahren Vollendung vor-

ausgehen muss. In jener früheren Zeit überwiegen die Gottesthaten vor den Gottesreden; die Typen sind weit ausgebildeter als die Weissagung, die äussere Geschichte hat den Vorsprung vor der inneren. In der späteren Zeit tritt das umgekehrte Verhältniss ein: Die Weissagung ist der Geschichte voraus; die Typen werden mehr und mehr in die Weissagung aufgenommen; das Wort ist mächtiger als die That.[1]) Der Uebergang ist freilich kein plötzlicher. Z. B. Elia und Elisa, obwohl schon der Zeit des Verfalls des israelitischen Königthums angehörend, sind noch ganz Männer der That, nicht der Rede.

Wir werden also zwei Hauptperioden unterscheiden. In der ersten inaugurirt das prophetische Wort die Entstehung und Ausgestaltung der concreten Gottesherrschaft auf Erden. Aus grauer Vorzeit überlieferte patriarchalische Segenssprüche vernehmen wir da. Aus der mosaischen Epoche haben wir die Ausblicke auf die Zukunft des Gottesstaats zu beachten. Samuel sodann krönte sein Werk an Israel, indem er dem Volke den „Gesalbten des Herrn" gab, dessen prophetische Bedeutung auch in manchen Psalmliedern sich spiegelt. Die zweite Hauptperiode gliedert sich wiederum nach den politischen Epochen. Erst haben wir prophetische Schriften aus der vorassyrischen Zeit, Obadja, Joel; dann aus der assyrischen: Amos, Hosea, Sacharja 9—11, Jesaja, Micha, Nahum. Den Uebergang zur Zeit der Chaldäerherrschaft bilden Sefanja und Habakkuk; dann folgt die Zeit, wo es mit dem Reich Juda völlig zur Neige gieng. Dahin gehören Jeremia und Sach. 12—14. Im Exil reden Ezechiel und Jesaja 40—66. Durch die Auflösung des heiligen Gemeinwesens wird wieder ein Wendepunkt herbeigeführt. Vom Beginn des Prophetenthums im engeren Sinn, das heisst von der Zeit an, aus welcher wir ganze Weissagungsbücher haben, bis zu jener Katastrophe, steht überall die Verkündung des Gerichts im Vordergrund, die Verheissung bildet nur den lichten Hintergrund, da erst nach der Zerstörung des bisherigen Gottesstaats die Erlösung des Volkes Gottes eintreten kann. Dagegen nach erfolgter Katastrophe erhebt die Verheissung sich unverkümmert und bildet den Hauptinhalt der Prophetie, so in den späteren Gesichten Jeremia's und Ezechiel's, sowie Jes. 40—66.

[1]) Vergl. Auberlen in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", III, 4, S. 779 f.

Nach dem Exil bleibt die Verheissung im Vordergrund (Haggai, Sacharja), immerhin so, dass die ernste Warnung vor der gerichtlichen Schärfe des „Tages des Herrn" nicht fehlt (Maleachi). Eine besondere Stellung nimmt die Apokalypse des Daniel ein, die in grossartigem Spectrum den Sieg des Gottesreiches über die Weltreiche entfaltet.

§ 5. Der Typus in der Entwicklung des Gottesreiches.

Von der künftigen Vollendung des Reiches Gottes auf Erden legen im Alten Testament ausser den Weissagungen auch die Typen Zeugniss ab. Weissagung und Typus sind aber wohl zu unterscheiden. Unter Typus[1]) verstehen wir die inadäquate geschichtliche Vorausdarstellung einer göttlichen Idee, die sich späterhin vollkommener verwirklichen soll. Der Geist Gottes offenbart sich nicht allein in bestimmten Worten, welche er geweihten Sehern eingibt. Er waltet auch in der Geschichte und gestaltet sie bedeutsam für die Zukunft.

Die Naturforscher haben in neuerer Zeit eingehend den planmässigen Zusammenhang in den Gebilden der verschiedenen Perioden nachgewiesen. Z. B. das vollkommenste Wesen, der Mensch, stellt sich zuerst in unvollkommener Präformation in den Thieren dar, welche je höher ihre Stufe ist, desto deutlicher den Bau des Menschen vorausbilden. Ebenso gibt es Typen in der Geschichte. Nicht auf einmal tritt eine Idee in vollendeter

[1]) Der Ausdruck ist dem neutestamentlichen Sprachgebrauch entnommen, wo er in dieser speciellen Anwendung mehrmals vorkommt. τύπος, eigentlich Schlag (von τύπτω), bedeutet zunächst den Eindruck eines Schlages, das Mal (Joh. 20, 25); daher das bestimmte Gepräge (darum auch die Fassung eines Briefes [Apostelg. 23, 25], einer Lehre [Röm. 6, 17], das Bild, die Figur, die Abbildung [Götzenbild Apostelg. 7, 43]). Dann insbesondere das Vorbild, und zwar heisst so *a)* das ideale Modell (Apostelg. 7, 44; Hebr. 8, 5), sowohl als *b)* das ethische Muster, Tugendvorbild (Phil. 3, 17; 1 Thess. 1, 7; 2 Thess. 3, 9; 1 Tim. 4, 12; Tit. 2, 7; 1 Petr. 5, 3), endlich aber auch *c)* das historische Vorbild von etwas Künftigem (Röm. 5, 14; 1 Cor. 10, 6. 11), und zwar ist nach diesen Stellen die Bestimmung des Typus, das Künftige vorzubilden, also darauf als auf das Vollendetere hinzuweisen. Der correlate Begriff zu τύπος heisst τὸ ἀντίτυπον, Gegenbild, und kann entweder die secundäre Copie geringeren Werthes, entsprechend dem Typus *a)* (Hebr. 9, 24), oder aber das vollendetere Gegenstück zu Typus *c)* (1 Petr. 3, 21) bezeichnen.

Verwirklichung auf. Hofmann sagt („Weissagung und Erfüllung", I, 15): „Jeder Triumphzug, welcher durch die Strassen Roms gieng, war eine Weissagung (nach unserer Auffassung vielmehr ein Typus) auf den Cäsar Augustus; denn was dieser immerzu, das stellte der Triumphator an seinem Ehrentage vor, den Gott im Menschen, Jupiter im römischen Bürger. Darin, dass Rom seinen Siegern gerade diese Ehrenbezeigung zuerkannte, gab sich seine Zukunft zu erkennen, dass es die Welt durch seinen göttlich verehrten Imperator beherrschen werde". Gerade dieses Beispiel zeigt den wesentlichen Unterschied von Typus und Weissagung. Als Weissagung möchte es angesehen werden, wenn ein römischer Rhetor oder Dichter in einem solchen Triumphator den künftigen Weltherrscher an der Tiber begrüsst hätte. Allein stumm und unbewusst, wie ein solches Vorbild gerade in Hinsicht auf seine Vorbildlichkeit ist, geht ihm ein wesentliches Merkmal ab, das nach § 1 der Weissagung nicht fehlen darf. Nicht nur mangelt dabei das Wort als eigentliches Element der Prophetie, weshalb man etwa den Typus Realweissagung im Unterschied von Verbalweissagung genannt hat (Kurtz); der tiefere Gegensatz liegt darin, dass der Typus nach seiner Beziehung auf die Zukunft den Zeitgenossen noch unbewusst ist, indem die Nothwendigkeit einer vollkommeneren Gestaltung der in ihm liegenden Idee nicht ausgesprochen wird. Auch Aussprüche können typisch sein, sofern ihr Inhalt, dem Sprechenden unbewusst, erst künftighin zur vollen Wirklichkeit wird.

Obgleich nun in der Weltgeschichte solche Präformationen so wenig rein zufällig sind, als in der Naturgeschichte, so sind sie doch tiefer begründet in der Heilsgeschichte nach dem, was in § 3 über deren Charakter gesagt wurde. Natürlich ist es verkehrt, auf eine blos äusserliche Aehnlichkeit hin einen Typus statuiren zu wollen, wie die alte Kirche vielfach gethan hat. Es müssen beide Erscheinungen, die vorbildliche und die vollkommene, vom selben Geiste ihre Besonderheit empfangen haben, wodurch sie sich gleichen, so dass eine innere Beziehung zwischen ihnen stattfindet. So gewiss aber die Gestaltung des israelitischen Volksthums nach Gottes Willen eine vorläufige Herrschaft dieses Gottes darstellen sollte, muss eine solche innere Beziehung zwischen diesem noch unvollkommenen Gottesreich und dem vollendeten,

das im Alten Testament stets ein noch zukünftiges ist, bestehen. Und diese innere Verwandtschaft wird sich nothwendig auch in der äusseren Lebensform dieses Volksthums, sofern dieselbe eine von Gott bestimmte ist, aussprechen. Nicht allein der Cultus und die Verfassung Israels, sofern sie von Gott geordnet sind, auch seine Erlebnisse, sofern sie ihm, als dem Gottesvolk, widerfahren, werden mit innerer Nothwendigkeit dasjenige voraus darstellen, was des vollendeten Gottesvolkes harrt, wenn anders es derselbe Gott ist, der seinen Willen hier vorläufig, dort endgültig offenbart. Es lassen sich darnach verschiedenartige Typen denken, archäologische und historische, nationale und persönliche. Zu den archäologischen gehört insonderheit der ganze Complex der cultischen Typen. Der israelitische Cultus, wie er seit Mose im Allgemeinen geübt wurde, ist ein vorwiegend symbolischer. Und wie das Symbol stets nur inadäquat eine Idee ausdrückt, so ist dies auch hier der Fall; allein die Ideen, die sich theilweise noch verhüllt, zum Theil aber bewusster hier ankünden, sind die der vollkommenen Offenbarung Gottes, was uns nicht befremden kann, wenn wir das Zeugniss annehmen, wonach diese Gestaltung der Gottesverehrung keine natürlich angewöhnte oder willkürlich eingesetzte, sondern eine auf göttlicher Offenbarung beruhende war. Nur war dem menschlichen Bewusstsein mit der typischen Handlung noch nicht die Nöthigung gegeben, an eine künftige vollendetere Heilsordnung zu denken. Die Idee der stellvertretenden Sühnung ist eine central-christliche; sie bildet sich schon im alttestamentlichen Sühnopfer ab, freilich nur inadäquat, sofern das Thierleben keine vollgültige Substitution für das menschliche sein kann. Aber lange mochte der levitische Priester sein Opferthier zum Altar führen, ehe man inne wurde, dass dieser Act ein unzureichender wäre, der nur in etwas Künftigem, worauf er angelegt sei, seine Berechtigung habe. Von solchen Ideen ist der symbolische Cultus Israels durchzogen, welche erst ihren vollen Gehalt erlangen sollten. Ein historischer Typus ist dagegen z. B. der Auszug Israels aus Aegypten, verbunden mit dem Untergang der feindlichen Heeresmacht, sofern sich hier zuerst die Befreiung der heiligen Gottesgemeinde vom Joch der gottfeindlichen Weltmacht darstellt. Aber auch persönliche Typen sind nicht selten. David stellt die Idee eines zu Gott im

Sohnesverhältniss stehenden und in seinem Namen regirenden Herrschers dar. Allein die gottmenschliche Regirung David's ist noch eine recht unvollkommene Verwirklichung dieser erhabenen Idee.

Solche Typen sollten zunächst in ihrer Unvollkommenheit mit der darin ausgesprochenen Idee vertraut machen und so deren adäquate Erscheinung vorbereiten. Eine Mittelstufe zwischen jenem Anfang und dieser Vollendung ist es aber, wenn diese Vorbilder nach ihrer präfigurativen Bedeutung erkannt und in die Weissagung übergegangen sind. So redet Jes. 53 (10) von einem Schuldopfer und (Vers 7) von einem Lamme, das durch freiwilliges Leiden die Schuld sühne. Hier ist die Idee dieses Opferlammes auf einen vollkommeneren Träger, den Knecht Gottes, übertragen. Ebenso hat die Weissagung häufig jenen Auszug aus Aegypten auf die Zukunft angewendet, eine endgültige Befreiung der Gemeinde aus der Knechtschaft verheissen, und diese Gottesthat mit denselben Zügen dargestellt, welche aus der ägyptischen Zeit bekannt sind. Vergl. das Gegenbild ägyptischer Plagen, Offenbarung Joh. Cap. 8 und 9. Endlich ist David so sehr als Typus des Messias κατ' ἐξοχήν erkannt worden, dass die Propheten den König der vollendenden Schlusszeit geradezu David nennen, Hos. 3, 5; Jer. 30, 9. Hier tritt also der Typus, dem prophetisches Wort Stimme geliehen, in unser eigentliches Gebiet herein. Und wie das ausdrückliche Prophetenwort mit solchen Deutungen des Vergangenen auf die Zukunft vorangegangen war, so sah sich das Bewusstsein der Gemeinde dadurch aufgefordert, die historische Erscheinung des gottgesalbten Königs überhaupt vorbildlich zu fassen und seine Erlebnisse als Abspiegelung von künftigen, seine Lieder und Worte als Weissagungen aufzufassen.

§ 6. Finden sich auf dem Gebiete des Heidenthums analoge Erscheinungen zur Weissagung vom Reiche Gottes?

Ehe wir weitergehen, werfen wir diese Frage auf, welche uns die Unterschiedenheit der biblischen Prophetie von allem anderen Geistesleben erst recht zum Bewusstsein bringen muss. Die alte Kirche liebte es, neben den Propheten Israels die Sibyllen

der Heidenwelt als Zeugen für das künftige Gottesreich anzurufen. Hat denn wirklich die Mantik etwas ähnliches hervorgebracht wie die Seher Jahve's? Vielmehr zeigt sich die ganze Ueberlegenheit der Letzteren am deutlichsten, wenn wir die Erzeugnisse ihres Weissagens, den Geist und Inhalt ihrer Kundgebungen mit dem vergleichen, was etwa die heidnischen Orakel und Propheten hervorgebracht haben. Schon die herrschende Form des Orakels ist freilich auch für den Geist solcher Offenbarung bezeichnend. Gewiss war es ein frommes Verlangen, welches die Heiden nach göttlichen Offenbarungen empfanden. Ihre δεισιδαιμονία liess ihnen keine Ruhe, wenn sie nicht den Willen der Götter erforscht und ihres Beistandes zu jedem Unternehmen sich versichert hatten. Sine divino numine nihil — dieser Grundsatz beherrschte die Gemüther. Allein bedeutsamer Weise kam bei der im antiken Heidenthum fast durchweg üblichen Mantik, wie sie § 2 beschrieben worden, die Initiative dem Menschen zu; er fragte, wenn es ihm beliebte; er veranstaltete die Kundgebungen der Gottheit, während die ächten Propheten Israels in der Regel ungefragt und ungerufen ihre Stimme erhoben, und sehr oft sich vernehmen liessen, wann und wo man es am wenigsten erwartete oder wünschte, dagegen auf Fragen der Neugierde und Ungeduld stets abweisende Antworten ertheilten. Wie es überhaupt ein Charakterzug des Heidenthums, besonders freilich des indogermanischen, ist, dass sich das normale Verhältniss zwischen Gott und Mensch allmählich umkehrt, indem das Göttliche dem Zwecke der Menschen dienstbar gemacht wird, so nehmen wir es auch hier wahr. Das ganze Orakelwesen diente schon an sich weit mehr dem menschlichen, vielleicht staatlichen Interesse, als der Gottheit, und wurde leicht ein Werkzeug blosser politischer Klugheit. Und wenn es auch bei günstigen Umständen im Dienste eines gesunden moralischen Sinnes stehen konnte, wie das delphische Orakel lange Zeit hindurch, so stellte es doch nur das natürliche Gewissen des Volkes dar, nicht eine von diesem unabhängige Geistesmacht[1]) wie das biblische Prophetenthum, welches wider Fürsten und Völker ohne Ansehen der Person und ohne Rücksicht auf die gewöhnlichen Interessen eine der natürlichen Denkungsart oft unbegreifliche Stellung zu den Fragen des Lebens

[1]) Vergl. Jerem. 1, 17 ff.

einnahm, weil es einzig und allein die Sache des Gottes vertrat, dessen Organ es war. Die Sprüche dieser Propheten stehen oft im schroffsten Gegensatz zum Geist ihrer Zeit, zur Stimmung ihres Volkes, ja ihrer eigenen Herzen. Sie bekämpfen scheinbar den Patriotismus, den Vortheil ihres Landes, die Ehre ihres Volkes. Sie beugen sich vor keiner menschlichen Grösse, auch nicht vor den gefeiertsten Königen der Gegenwart und Vergangenheit, sondern richten Alles unerbittlich nach Einem Massstab, der erhabener ist als das populäre natürliche Gewissen, und sind Eines Zieles bewusst, das sie alle zu den verschiedensten Zeiten, unter den mannigfachsten Umständen, bei weit auseinandergehender individueller Richtung und Begabung, einstimmig verkünden mit unerschütterlicher Gewissheit. „Dieses Unisono" sagt Delitzsch,[1]) „ist das Siegel der göttlichen Offenbarung als des Werkes eines und desselben göttlichen Geistes in den Werkstätten vieler Individuen." Die Kritik hat das Recht und die wissenschaftliche Pflicht, jene prophetischen Stimmen nach ihrer zeitgeschichtlichen und individuellen Art zu sondern. Wenn sie aber die grossartige Erhabenheit und Einheit des Geistesstromes nicht spürt, der alle diese Zungen im Lauf der Jahrhunderte in Bewegung gesetzt hat, so ist sie stumpf und unfähig das Göttliche zu erkennen. Und was bietet dem gegenüber das Heidenthum für Producte, das gleichfalls göttlicher Offenbarungen sich rühmt? Welche Zerfahrenheit und Unsicherheit, welches Gemisch von Wahrheit und Täuschung begegnet uns da überall, sobald wir über das Göttliche Aufschluss begehren! Und wie geringfügig ist das Wenige, was uns etwa als besonders denkwürdiges Erzeugniss des delphischen Gottes oder der cumäischen Sibylle geboten wird!

Wenn jede unbefangene Prüfung der alttestamentlichen Weissagung ihre Einzigartigkeit ergeben wird, so fragt sich nun immerhin, ob die Sibylle keinerlei Zeugniss für das Reich Gottes abzugeben im Stande sei. Was freilich die alte Kirche unter dem Namen der „sibyllinischen Bücher" als aus heidnischem Mund abgelegtes Zeugniss für Christum verwerthete, das war überhaupt nicht ein Erzeugniss heidnischer Mantik, sondern eine ziemlich werthlose Nachahmung biblischer Prophetie, wie sie in

[1]) Commentar zu Habakkuk, S. 119.

den letzten Jahrhunderten vor Christo von Juden betrieben wurde und dann auch auf die Christen übergieng.[1]) Höchstens gewisse Ueberreste der sonst verlorenen sibyllischen d. h. heidnischen Weissagungs-Sprüche mögen darein verwoben sein. Ein solcher findet sich bei Virgil in der IV. Ekloge, wovon unten die Rede sein soll. Aber auch das sonstige Geistesleben der heidnischen Völker, worin sie so grosse Leistungen aufzuweisen haben, ist zu vergleichen und daraufhin anzusehen, ob es einen Ersatz für das bieten kann, was den Israeliten und sodann der Gemeinde des neuen Bundes die alttestamentliche Prophetie war. Vor Allem in der Geschichtschreibung lässt sich der Vergleich anstellen. Wenn den biblischen Erzählern eine moralische Unabhängigkeit ohne Gleichen zugesprochen werden muss, so zeichnet sich ihre Auffassung ganz besonders auch durch den Zusammenhang aus, in welchem sie die irdischen Dinge mit dem Walten Gottes schauen. Dank dem göttlichen Plan, der darin herrscht, wird ihnen die Geschichte eine wahrhaft einheitliche, nach einem bestimmten Ziel sich bewegende. Ein Herodot, Plutarch, Tacitus kennen zwar auch eine höhere Pragmatik, als die des mechanischen Geschehens sie lassen, jeder in seiner Weise, höhere Gesetze erkennen, welche in der Geschichte zur Geltung kommen. Aber wie viel erhabener schreiben die prophetischen Historiker der Bibel Geschichte! Hier findet sich eine einheitliche Ableitung aller Menschheitsgeschichte aus Einem Ursprung, eine einheitliche Norm der Beurtheilung, hier allein das Bewusstsein eines einheitlichen positiven Fortschritts der gesammten Weltentwicklung. Während das alte Aegypten in seinen Monumenten das Bestehende zu vergöttern trachtete, das alte Indien die Auflösung des Daseins als das höchste Ziel der Bewegung betrachtete, also im Rückschritt zum Nichts das Heil suchte, verkünden dieselben Propheten, welche das Vergangene als eine Offenbarung des lebendigen Gottes erkennen, dass in der Zukunft eine Vollendung eintrete, zu welcher alle Geschichte sich verhalte wie der Weg zu seinem Ziel.

Wenn heutzutage das Reden von einheitlicher Entwicklung des Menschengeschlechts und unaufhörlicher Fortbildung desselben zu einem Ziel der Vollkommenheit gemeinüblich geworden

[1]) Vergl. den Artikel „Sibyllinen" von Reuss in Herzogs R. E., 1. A., XIV, 315 ff.

ist, so denkt man wenig genug daran, dass solche Erkenntniss und Hoffnung kein Erbe des classischen Alterthums ist, sondern eine Frucht des prophetischen Geistes der Bibel. Man bedenkt aber auch zu wenig, dass jene Hoffnung allein in der übernatürlichen Offenbarung eine zureichende Bürgschaft findet. Weder die empirische Realität, noch die dialektische Wahrheit, noch der ästhetische Idealismus können jene Hoffnung zur Gewissheit erheben. Wohl haben auch ein Plato und Aristoteles einen Staat entworfen, wie er ihnen als Ideal vorschwebte, aber dass ein solcher relativ vollkommener Zustand einmal eintreten werde, haben sie aus guten Gründen nirgends gelehrt. Plato hat an einer bekannten Stelle[1]) den vollkommenen Gerechten, der als solcher nur durch die schwersten Leiden erprobt werden könne, so zutreffend gezeichnet, dass die Kirche von Alters her[2]) in dieser Beschreibung eine prophetische Schilderung des leidenden Menschensohnes zu erkennen glaubte. Allein abgesehen davon, dass der Gesammtbegriff des Gerechten bei Plato wesentlich anders

[1]) „De republ.", II, p. 361 s.: „Nachdem wir diesen (den Ungerechten) so angenommen haben, wollen wir den Gerechten danebenstellen, einen aufrichtigen, edlen Menschen, der, nach Aeschylus, nicht gut zu scheinen, sondern zu sein bestrebt sei. Das Scheinen nämlich muss ihm erst benommen werden. Denn wird er gerecht zu sein scheinen, so werden ihm Ehren und Geschenke zufallen, da er so zu sein scheint. Daher wird ungewiss sein, ob er der Gerechtigkeit wegen oder der Geschenke und Ehren wegen so ist. Er muss also von Allem entkleidet werden ausser von der Gerechtigkeit und so das Gegentheil darstellen von jenem Ersteren. Indem er in nichts ungerecht ist, soll er den stärksten Schein der Ungerechtigkeit haben, dass er gewissermassen auf die Gerechtigkeit gefoltert werde, dass er nicht erweicht werde von dem üblen Schein und dem, was daraus entsteht, sondern er sei unentweglich bis zum Tode, indem er zeitlebens ungerecht scheint, aber gerecht ist.... Sie (die der Ungerechtigkeit den Vorzug geben vor der Gerechtigkeit) sagen, er müsse gegeisselt, gefoltert, geblendet werden; zuletzt, nachdem er alles Ueble erlitten, soll er an den Pfahl geheftet (gekreuzigt) werden und erkennen, dass man nicht gerecht zu sein, sondern zu scheinen wünschen muss".

[2]) Von Clemens Al. („Strom". l. V, 14, pag. 109 cf., l. VI, 7, pag. 187) bis auf Döllinger, der es wenigstens einen „ahnungsvollen Blick in die Zukunft" nennt. (Heidenthum und Christenthum, Vorhalle zur Geschichte des Christenthums, S. 300). In weit höherem Mass bietet einen solchen die positive chinesische Erwartung eines „Heiligen", der die volle Harmonie zwischen Himmel und Erde herstellen soll. Siehe Confucius, „Tchong-Jong", übersetzt von Plänckner, 1878. Die ganze Uebersetzung ist freilich angefochten (von Strauss, „Essays" 1879, S. 109).

ausfällt, als in der Bibel, ist zwar zuzugeben, dass mit grosser Wahrheit einige Züge hier gezeichnet sind, die sogar zum Theil buchstäblich sich an Christo erfüllt haben, aber zu beachten, dass im besten Fall hier nur von einem Typus geredet werden kann, der sich — abgesehen von jener inneren Differenz — etwa mit dem des leidenden und verkannten Hiob in Eine Reihe stellen liesse. Denn dass ein solcher Gerechter jemals auf Erden erscheinen werde, hat Plato schwerlich gedacht, jedenfalls keinerlei Gewicht darauf gelegt. Sein Bild vom vollkommenen Gerechten, oder dasjenige, welches die Stoiker vom wahren Weisen entwerfen, verliert nach ihrer Auffassung nichts von seiner Wahrheit, auch wenn niemals[1]) oder nur alle 500 Jahre einmal (nach Seneca) ein solcher wirklich erscheint. Umgekehrt steht und fällt die Weissagung, je nachdem sie eine adäquate Erfüllung findet oder nicht. Die Thatsächlichkeit der Erfüllung bildet ein wesentliches Moment ihrer Wahrheit. Hier liegt eine nicht genug beachtete Differenz zwischen der heidnischen Idealwelt und dem biblischen Realismus. Das Moment, welches jener fehlt, die Gewissheit, dass das geschaute Vollkommene in der Wirklichkeit erscheinen müsse, besitzt die Prophetie von Anfang bis zu Ende dank der Erfahrung des lebendig sich offenbarenden Gottes, welche die Theologen immer wieder mit dem begrifflichen Erkennen verwechseln, während mit dem blossen Begriff eines vollkommenen Geistes seine „Herrschaft" im biblischen Sinn, d. h. seine adäquate Offenbarung in der endlichen Welt noch nicht gegeben ist.

Eine etwas grössere Zuversicht zur Verwirklichung ihrer Ideen zeigt allerdings, im Vergleich mit Plato, die stoische Schule, voran Zeno, der zugleich, wohl nicht ohne orientalische Beeinflussung, seinem idealen Zukunftsstaat eine umfassendere Ausdehnung verleiht. Soll doch derselbe alle Völker zu einer Herde vereinigen, welche nur durch das Gesetz der Vernunft beherrscht wäre. Dies das Ziel der Weltentwicklung, dem die Weisen zustreben sollen. Damit ist eine Erkenntniss gegeben, der wir sonst im hellenischen Alterthum nicht begegnen, dagegen lässt der Vergleich des stoischen Ideals mit dem, was die Propheten verheissen, bald genug erkennen, dass die Gottheit dort zu

[1]) Cicero, „Tusc.", II, 22.

wenig in ihrem Unterschiedensein von aller Creatur zu ihrem Rechte kommt, und die blosse Steigerung des Menschlichen zu Utopien führt. Dass das Ideal, selbst abgesehen von seiner Verwirklichung, der wahren Vollkommenheit, die wir aus der Bibel kennen, nicht gleichkommt, leuchtet ein, sobald man den Geist der Stoa nach seiner eigentlichen Triebfeder fragt; die Selbstgerechtigkeit, nicht das göttliche Erbarmen und die gottmenschliche Liebe ist hier das, dessen der Weise sich rühmt, und wodurch die Vollkommenheit angestrebt wird.[1]) Dass auf diesem Wege das Ziel nicht erreicht werde, auch wenn es erkannt sein sollte, lehrt die Geschichte. Wie es erreicht wird, zeigt der neue Bund, der auf dem von der biblischen Weissagung vorgezeichneten Wege zu Stande gekommen ist, worüber im folgenden Paragraphen zu reden sein wird.

Sind aber auch seit Justin dem Märtyrer messianische Weissagungen und Typen aus der Heidenwelt oft mit Unrecht herbeigezogen worden, indem man über äusserlichen Aehnlichkeiten die principiellen Unterschiede übersah, so fehlt es doch in der Völkerwelt keineswegs an Ahnungen der Erlösung, welche nach Gottes Rathschluss der Welt zu Theil werden sollte. Wie bei den Völkern, gleich einem schönen Traum, die Erinnerung an ein goldenes Zeitalter ungetrübten Friedens sich erhalten hat, so schwebt ihnen die Hoffnung vor, dass das entschwundene Paradies sich ihnen wieder einmal öffnen werde, und die volksthümliche Phantasie malt sich nach Kräften jenen Zustand aus, in welchem das Sehnen des Menschenherzens zur Ruhe kommen könnte. Entweder denkt man sich dabei dieses Land irgendwo in der Ferne

---

[1]) Siehe die sorgfältige Abhandlung: Ed. Müller, „Parallelen zu den messianischen Weissagungen und Typen des alten Testaments aus dem hellenischen Alterthum", 1875, woselbst auch andere Stellen der Classiker, die man gern als Erzeugnisse des Λόγος σπερματικός betrachtete, einer nothwendigen Kritik unterworfen werden. S. 30 ff. wird nachgewiesen, wie verschieden das königliche, priesterliche und prophetische Amt, das man beim Weisen der Stoa zu finden glaubte, von jener dreifachen Würde des Messias sei. Wenn S. 66 der allgemein humane Charakter des Weltstaates Zeno's dem Particularismus der messianischen Weissagungen entgegengesetzt wird, so vermögen wir dagegen nicht im ersteren einen höheren Standpunkt zu erkennen. Wir werden sehen, dass auch z. B. Jesaja alle Völker in den Organismus des Gottesreiches aufnimmt, aber das Heil geht eben vom Zion aus.

existirend,[1]) oder es ist der Aufenthaltsort speciell der Abgeschiedenen,[2]) oder die Erde geht einer künftigen Verklärung entgegen.[3])

Unter allen Religionen der alten Culturvölker ist es die parsische, welche sich am meisten mit der Bibel berührt dank ihrer ernsten Auffassung des Lebens, als eines tiefgreifenden stetigen Kampfes zwischen dem guten und dem bösen Princip. Nach der Lehre Zarathustra's siegt am Ende das Gute, nachdem noch im letzten (vierten) Weltalter das Böse die Oberhand gewonnen und seine volle Macht und Feindschaft entfaltet hat.[4]) Offenbar kommt hier das moralische Postulat zur Geltung, das auch sonst die menschliche Vernunft dazu treibt, eine künftige Ausgleichung des Widerspruchs zwischen dem moralischen und physischen Verhältniss zu fordern. Wie das Gemüth, das nach Erlösung schmachtet, so verlangt auch das Gewissen einen Zustand höherer Ordnung und Harmonie, als er in diesem Erdenlauf zu finden ist. Dagegen zeigt sich der Parsismus, im Unterschied von der Bibel, bei allem ethischen Charakter naturbefangen in seinem Dualismus und daher nicht fähig, die reine Verklärung alles Irdischen durch den guten Geist als Ziel zu erfassen. Ueberhaupt aber macht diese ganze Lehre mehr den Eindruck eines künstlich ausgesponnenen Systems, als eines lebendigen Glaubens. Diese Erwartungen treten keineswegs mit so realer Macht in die Entwicklung der Geschichte und des Lebens herein, wie wir's in Israel finden.

---

[1]) Vergl. z. B. was die Chinesen von solchen idealen Ländern und Zuständen ausgedacht haben, bei Ernst Faber, „Der Naturalismus bei den alten Chinesen oder die sämmtlichen Werke des Philosophen Licius", 1877, S. XVII.

[2]) So im Rig-Veda, wo die Abgeschiedenen im Reich des Jama alle Unvollkommenheit abstreifen und göttlichen Genusses theilhaftig werden. Man vergl. ferner über die alten Aegypter (Germanen, Parsen): Edm. Spiess. „Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode", 1877. Das Land der Seligen wird namentlich auch nach dem Glauben mancher wilden Völker, wie der Indianer, von den Abgeschiedenen erreicht.

[3]) Hieher gehört z. B. die IV. Ekloge Virgils, wo dieser Dichter im Anschluss an einen der Sibylle von Cumä entlehnten Spruch (ungewisser Herkunft) den Anbruch des letzten Weltalters als eines wonnigen Friedensreiches verkündet, wo der Kampf in Völkerwelt und Natur, zuletzt auch die mühsame Bearbeitung des Bodens und die gefahrvolle Seefahrt aufhört. Vergl. Piper, „Evangelischer Kalender", 1862, S. 55 ff.

[4]) Vergl. Spiegels Art. „Parsismus" in Herzogs Real-Encyklopädie, 1. A., XI, 115 ff.

Es ist denn auch nicht Sosiosch, der erwartete „Heiland" aus dem Samen Zarathustra's, erschienen, um das göttliche Reich aufzurichten, sondern der Erlöser aus dem Samen David's. Aber ein mächtiges Zeugniss für das Bedürfniss des Menschen nach der Offenbarung der Gerechtigkeit in der Welt und ein merkwürdiges Beispiel von Vorahnung der künftigen Vollendung bleibt die Eschatologie der Parsen.

Wenden wir uns dem Lande der tief angelegten Hindu's zu, so hat dort bald die heitere Lebensauffassung, die uns noch im Rig-Veda begegnet, einem Pessimismus Platz gemacht, der, wie kaum eine andere Religion, uns das Schmachten aller Creatur nach Erlösung von der Schwere des Daseins bekundet. Weder der Brahmanismus noch der Buddhismus hat aber eine positive Erlösung aufzuzeigen gewusst. Gerade hier liegt die grosse Schwäche dieser Religionen, auch des in unserer Zeit vielfach gepriesenen Buddhismus. Eine noch so selbstverläugnende Moral ohne Glauben an den Gott, welcher der oberste Gesetzgeber ist, eine noch so ausgedehnte Creaturliebe ohne Hoffnung können das Menschenherz nimmer zum wahren Frieden bringen. Und die Reaction gegen die überspannten Anforderungen ohne entsprechende Gegengabe und Verheissung ist bekanntlich im Buddhismus gar bald erfolgt, indem der Buddha selbst, ganz im Widerspruch mit seiner Lehre, der Vergötterung anheimfiel, und ein zu erstrebendes Paradies an Stelle der Nirwana, des reinen Verwehens gesetzt wurde. Der Buddha selbst, wie er der Geschichte mag angehört haben, um auf die Legenden nicht einzutreten, erinnert in manchem Stück an den Rabbi von Nazareth; manche Züge sind, wenn man will, hier typisch vorgebildet. Der Königssohn, welcher durch seine blosse Predigt, die sich an alle Kasten wendet und für alle Völker bestimmt ist, eine neue Gemeinschaft der Erleuchteten stiftet, welche sich in voller Hingebung zum Dienste der Anderen üben, ist eine der merkwürdigsten und edelsten Gestalten des gesammten Heidenthums. Allein um von einem wirklichen Typus im biblischen Sinn zu reden, von einem Vorbild auf Christum, dazu müsste der Geist weniger heterogen sein, in welchem dieser und jener die Welt von ihren Uebeln zu erlösen kam. Ohne Offenbarung des himmlischen Vaters und seiner Liebe ermangelt der Buddhismus der Grundlage und des

Zieles für sein Werk auf Erden. Er weist den Menschen, wie der Brahmanismus, den Weg der Selbsterlösung und kann ihm nur die Auflösung als Frucht derselben in Aussicht stellen. An diesem Mangel krankt er schon in seinem idealsten Vertreter.

Ein Zeugniss für das menschliche Verlangen nach völligerer Vereinigung mit dem Göttlichen erblickten wir in der Vergötterung der Person des Buddha. Auch die spätere Entwicklung des Brahmanismus ist ein Beweis dafür. Hier werden, offenbar unter Einwirkung des Buddhismus, eine Reihe von Avatara's, Incarnationen der Gottheit (Wischnu), gelehrt. Die achte derselben, wo Wischnu in Krischna verkörpert geboren wird, ist hier von besonderem Interesse, da dieser Genius, hülfreich in Krieg und Frieden, recht eigentlich als der Heiland der Brahmanen verehrt wird, und gewisse Aeusserlichkeiten (wie schon der Gleichklang des Namens mit Christus u. A.) oft einem Vergleich gerufen haben. Namentlich ist bedeutsam erschienen, dass Krischna der bösen Schlange Kâliya den Kopf zertritt. Allein bei näherer Untersuchung zeigt sich, dass es sich um einen kosmischen, nicht ethischen Gegensatz dabei handelt, und in gewissen Einzelheiten scheint Entlehnung aus der christlichen Ueberlieferung stattgefunden zu haben. Jedenfalls ist auch hier der Geist ein völlig anderer, als im Christenthum. Und dies gilt auch von demjenigen Werke der indischen Weisen, das sich mit den christlichen Ideen am nächsten berührt,[1]) der Bhagavad-Gita. Scheint auch an manchen Stellen die Freiheit des Evangeliums gegenüber der Werkgerechtigkeit verkündet, so mangelt dabei eben die Hauptsache, das Evangelium. Es ist auch hier noch, in diesem späten Product, das man oft vom Christenthum beeinflusst geglaubt hat, der altindische Geist zu erkennen, der nur einen neuen Weg der Selbsterlösung bietet.

Auch die nordisch-germanische Mythologie, wie sie die Edda enthält, verdient an dieser Stelle noch Erwähnung, sofern dort nicht blos ein Zustand herrlichen Lebens nach dem Tode, nach gut germanischem Geschmack, in Aussicht gestellt, sondern auch das Ende dieser Weltzeit in's Auge gefasst wird. Es zeugt für die Tiefe des germanischen Gemüths, dass es seinen verend-

[1]) Vergl. die mit Vorsicht zu prüfenden Parallelen, welche Lorinser in seiner Ausgabe („Die Bhagavad-Gita", 1869) aufstellt.

lichten, naturbefangenen Göttern nicht ewige Dauer zuschrieb. Es folgt am Ende der Tage eine „Götterdämmerung", wo auch sie das Schicksal des Vergänglichen ereilt. Auf den dann eintretenden Weltuntergang folgt indessen eine Weltverjüngung. Aber nur mit einigen Zügen wird der dann eintretende ideale Zustand angedeutet. Alles Uebel ist dort verbannt, und die Nachkommen der Asen leben einträchtig mit den Menschen zusammen unter der Herrschaft des milden Baldr. Ueber Allen herrscht Allvater.

Es wäre leicht, auch aus anderen Religionen der Völker Belege beizubringen für das, was wir am Eingang dieses Buches von der allgemeinen Sehnsucht nach einem besseren Zustand des Friedens mit Gott und der Ueberwindung des kosmischen Uebels gesagt haben. Allein je näher wir die Hoffnung Israels mit diesen poetischen Träumen oder systematischen Lehren vergleichen, um so stärker tritt uns auch der Gegensatz entgegen: hier ein ungewisses Suchen und Tasten, dort ein fester Besitz; hier ein unbestimmtes, veränderliches Ahnen, dort ein festes prophetisches Wort; hier die verschiedensten Auffassungen des Zieles und des Weges, der dahin führen soll, dort das Ziel von Anfang an klar ausgesprochen und der Weg immer heller beleuchtet, bis Er kam, der sich als den Weg und die Wahrheit bezeichnet hat.

Die Prüfung des Gehaltes der biblischen Weissagung zusammengenommen mit ihrer Erfüllung wird stets ihren höheren Ursprung und göttlichen Charakter Allen, die an Jesum Christum glauben, darthun. E. Renan bezeichnet den „Prophetismus" als wesentlichen Zug des geistigen Lebens der semitischen Race, als die Form, in welcher alle grossen Bewegungen bei den Semiten sich vollziehen. Wo sind denn, fragen wir, die semitischen Propheten, deren Erzeugnisse sich neben die Bibel stellen liessen, ja die überhaupt neben den biblischen jenen Namen verdienten? Wo sind die Sprüche und Bücher aus irgend einem semitischen Zweig, die man mit einigem literarischen Recht an die Sammlung anschliessen könnte, welche das alte Testament von Weissagungen weit auseinander liegender Perioden bildet? Jene Araber, die man nicht mit Unrecht als den unverfälschten originalen Typus semitischer Natürlichkeit anzusehen gewohnt ist, was haben sie der prophetischen Literatur des alten Testaments Entsprechendes

aufzuweisen? Wie wenig originell, wie arm und matt erscheint damit verglichen der Eine Koran, diese secundäre Nachbildung wahrer Weissagung! Aber nicht blos in äusseren Vorzügen des Stils und der lebendigen Begeisterung bekundet sich die Aechtheit dieser Gottesworte, sondern in ihren tiefen Einblicken in das Menschenherz wie in den Lauf der Geschichte, in ihrer moralischen Erhabenheit über dem Strom der Zeit und dem natürlichen Gemeingefühl, in ihrer wunderbaren Einheit, welche Producte so verschiedener Personen, Zeiten und Umstände als ein Ganzes verbindet, in ihrer Erfüllung endlich durch die vollkommenste Offenbarung in Christo, welche sich als die reife Frucht dieses wachsenden Organismus zu erkennen gibt, indem sie, obgleich selbst von oben der Menschheit geschenkt, sich in diesen Zeugnissen unverkennbar vorbereitet hat. So ist die alttestamentliche Weissagung ein einzigartiges Product unter den Erzeugnissen der Völker, das noch weniger als der Glaube an den Einen lebendigen Gott aus blos endlichen, nationalen und psychologischen Factoren sich ableiten lässt. Sie ist mehr als der reinste Ausdruck semitischen Wesens, mehr als die edelste Blüthe des hebräischen Volksgeistes — sie ist hervorgegangen aus der Befruchtung verschiedenartiger menschlicher Naturen, welche allerdings gewisse Anlagen mit einander gemein hatten, durch den Einen göttlichen Geist, welcher über der Menschheit erhaben ist, aber in ihr sein Werk im Laufe der Zeit zur Reife gebracht hat.

§ 7. Die Erfüllung im Allgemeinen.

Wie die Weissagung auf geschichtlicher Grundlage ruht, so gehört als nothwendiges Merkmal zu ihrem Charakter, dass sie auf geschichtliche Verwirklichung abzielt. Jede wahre Weissagung bedarf der Erfüllung, ohne welche sie ein blosser Schall, nicht ein Wort des lebendigen Gottes wäre. Im Unterschiede von menschlichen Idealen und Hoffnungen, welche, auch ohne sich zu verwirklichen, ächt und edel sein können, ist die Weissagung unächt und ein Erzeugniss menschlichen Vorwitzes, wenn sie sich nicht erfüllt, denn Gottes Rathschluss muss sich verwirklichen, und dafür gibt sich ja das Prophetenwort aus. Schon im biblischen

Ausdruck „Erfüllung" oder „Aufrichtung"[1]) liegt der Hinweis darauf, dass der Weissagung zu ihrer Integrität etwas mangelt, bis sie durch das Eintreffen des Vorausgesagten Realität gewinnt. Hat der lebendige Gott der Geschichte sein Wort eingesetzt in der Weissagung, so wird er es auch durch die Erfüllung einlösen. Er ist denn auch überall als der eigentliche Erfüller angesehen; die Menschen sind nur Werkzeuge bei der Ausführung seines Rathschlusses.

Was nun die Art der Erfüllung betrifft, so ist die Verschiedenheit derselben in der Verschiedenheit der Weissagungen begründet. Wo in der Weissagung selbst der Schwerpunkt in die Form des äusseren Geschehens gelegt worden war, wo z. B. der Prophet diese ausdrücklich zum Kriterium der Ächtheit seines Spruches gemacht hatte, da wurde natürlich das genaue Eintreffen der vorausgesagten Begebenheiten zum „Zeichen", woran die Zeitgenossenschaft den Boten des wahren Gottes erkennen musste. Erfüllte sich ein solches Zeichen nicht, so war der Prophet des

[1]) Der Ausdruck „Erfüllung" findet sich, wiewohl dort noch seltener, schon im Alten Testament: מלא *pi.* 1 Kön. 2, 27; 8, 24 = 2 Chron. 6, 15 und 2 Chron. 36, 21. Das Wort, welches auch beim Gelübde (Jer. 44, 25), bei Rathschlag und Bitte (Psalm 20, 5 f.) vorkommt, besagt, dass das prophetische Wort so lange seines vollen Gehaltes baar ist, bis es denselben durch die Verwirklichung empfängt. Im Neuen Testament ist bekanntlich πληροῦν in diesem Sinn überaus häufig. Das Alte Testament braucht dafür gewöhnlich andere Bezeichnungen wie בוא, eintreffen, Hab. 2, 3; Jerem. 28, 9, oder transitiv, wobei Gott Subject: עָשָׂה, das Geredete ausführen (4 Mos. 23, 19; Jerem. 28, 6), בָּצַע, vollführen (Klgel. 2, 17), namentlich aber das besonders ausdrucksvolle הֵקִים, aufrichten, zu Stand und Wesen bringen. Im Gegensatz zur unerfüllt dahinfallenden (נפל, Jos. 21, 43; 23, 14; 1 Kön. 8, 56) Weissagung wird die ächte durch Erfüllung erst wahrhaft in's Leben gerufen. Dies liegt in קוּם, wovon das *kal* Jerem. 51, 29; *pi.* Ezech. 13, 6, in der Regel aber das *hiph.* (das sonst auch von der Ausführung von Gelübden [4 Mos. 30, 15; Jerem. 44, 25] und Geboten gebraucht wird [1 Sam. 15, 11. 13, 5 Mos. 27, 26; 2 Kön. 23, 24; Nehem. 5, 13; Jerem. 34, 18; 35, 16. Vergl. das *hoph.* Vers 14]) in diesem Sinne steht: 4 Mos. 23, 19; 5 Mos. 9, 5; 1 Sam. 1, 23; 1 Kön. 2, 4; 6, 12; 8, 20 (= 2 Chron. 6, 10); 12, 15 (= 2 Chron. 10, 15); Nehem. 9, 8; Psalm 119, 38; Jes. 44, 26; Jerem. 11, 5; 28, 6; 29, 10; 33, 14. Von LXX wird das Wort nicht mit πληροῦν, sondern meist mit ἵστημι und seinen Compositis ausgedrückt. Auch B. Sirach 36, 20 (vergl. Fritzsche Comm. S. 201) hat es gestanden, wo die griechische Uebersetzung ἔγειρον gibt. Im Neuen Testament entspricht ihm ἀποκαθιστάναι, Matth. 17, 11 = Marc. 9, 12; Apostelg. 1, 6; vergl. ἀποκατάστασις, Apostelg. 3, 21, woraus man fälschlich eine „Wiederbringung aller Dinge" gemacht hat.

Betruges überwiesen. Deut. 18, 22; vergl. Jer. 28, 9; Ezech. 33, 33. Vergleiche oben Seite 10 f. Dass solche Vorhersagungen von geschichtlichen Einzelheiten sich in der biblischen Literatur und auch in den eigentlich classischen Prophetenbüchern finden, deren buchstäbliche Erfüllung entweder ausdrücklich bezeugt wird, oder als unerlässliche Bedingung für die Anerkennung der betreffenden Propheten angenommen werden muss, haben wir Seite 32 hervorgehoben. Da reicht nun allerdings jene Fassung der Weissagung, wie sie z. B. H. Schultz[1]) vertritt, nicht aus. Nicht blos Namen und Zahlen lassen sich aus blosser „sittlich-religiöser Ueberzeugung" nicht vorhersagen; es ist auch eine Illusion, wenn man meint, die Katastrophe Sanherib's vor den Mauern Jerusalems oder das Schicksal des Königs Zedekia habe sich dem Bewusstsein eines Jesaja oder Ezechiel aus „der Erkenntniss der ewiggültigen Gesetze des göttlichen Wesens" in der concreten Bestimmtheit ergeben können, wie sie von diesen Sehern vorausgesagt und geschichtlich eingetroffen sind. Soll man nun in allen solchen Fällen, die sich mit dem besten Willen nicht ausmerzen lassen, von Wahrsagung reden, welche von der Höhe reiner Weissagung herabsinke? Solche Dreistigkeit wäre zugleich Verkehrtheit. Wir haben die Prophetie zu nehmen, wie sie nach den authentischen Zeugnissen der Geschichte war, nicht wie sie nach Abstractionen aus der Gegenwart sein durfte. Etwas „Zauberisches" oder „Widernatürliches" sehen wir in jenem Zusammentreffen auch nicht, wohl aber eine übernatürliche Bezeugung des Gottes, der sich damit als den souveränen Lenker der Geschichte im Einzelnen wie im Grossen offenbarte.

Eben weil aber dieser Gott nicht eine blinde Naturgewalt ist, sondern in ein sittliches Wechselverhältniss zu den Menschen sich einlässt, sind seine Worte kein unabänderliches Fatum, sondern deren Verwirklichung ist anderntheils vom sittlichen Verhalten der Menschen zu ihm abhängig. Indem die Propheten angelegentlich dazu auffordern, durch Busse dem angedrohten Gericht zuvorzukommen, durch treue Hingabe an den heiligen Gott die Bedingung der Theilnahme an den verheissenen Segnungen zu erfüllen, geben sie deutlich zu erkennen, dass ihre Drohung oder Verheissung selbst eine bedingte sei, und wo deren Erfüllung

[1]) Alttestamentliche Theologie, 2. A., S. 230 ff.

in Folge veränderter Stellung der Menschen zu Gott ausblieb oder doch Aufschub erlitt, geht deshalb ihrem göttlichen Charakter nichts ab. Gottes heilige Gerechtigkeit bleibt sich eben dadurch gleich, dass sie anders redet zu dem, der ihrem Gesetz trotzig widersteht, als zu demselben Sünder, der sich unter den göttlichen Willen bussfertig beugt.[1]) Gott bekundet dadurch seine persönliche ethische Freiheit; nicht ein unabänderliches Schicksal, ein physischer Naturzusammenhang lenkt den Verlauf der menschlichen Geschichte.

Von unerfüllter Weissagung kann man in solchen Fällen eigentlich gar nicht reden, da der Gottesspruch dabei seine Wirkung gethan und seine Kraft bewiesen hat, mochte immerhin auch der Prophet in menschlicher Schwachheit einmal die Suspension der Vollstreckung des göttlichen Urtheils in solchen Fällen bedauern. Letzteres tritt uns in dem classischen Beispiel Jona's entgegen. Aus Jona 4, 2 ergibt sich, dass die Propheten ähnliche Erfahrungen der Barmherzigkeit Gottes öfter machten. In diesem Falle nun hat zwar der Prophet den Willen des Herrn über Ninive genau und bestimmt verkündigt — „in 40 Tagen umgekehrt!" — wie er sich verwirklicht hätte beim Verharren der Stadt in ihrem widergöttlichen Leben; allein die allgemeine Busse, welche diese Gerichtspredigt bewirkte, hielt Gottes strafenden Arm auf. Verstand der Prophet seinen Beruf, so freute er sich solcher Umkehr wie Joël. Ein anderes Beispiel, wo den Herrn sein Wort „reute"—dieser Anthropopathismus nach dem Obigen zu verstehen—erwähnt Jeremia 26, 18 f., vergl. Micha 3 12: Die Weissagung Micha's von der Zerstörung Jerusalems hat Hiskia's ernstliche Busse zur Folge gehabt, und die Frucht dieser Busse war der Erlass des Gerichts. Ebenso dankte Ahab seiner Busse, dass das von Elia ihm gedrohte Urtheil erst an seinem Sohn sich verwirklichte 1 Kön. 21, 29. Wo eine grosse Schuld der rächenden Sühne harrt, kann der Herr, wie das letzte Beispiel lehrt, durch die Reue der Einzelnen wenigstens zum Aufschub der Vergeltung bestimmt werden. Diese kann andere Generationen, andere Individuen treffen. Aber schliesslich muss Alles seine Heimzahlung finden. Der „Tag des Herrn", als Tag der allgemeinen Abrechnung, kann also durch Gottes Erbarmen aufgehalten werden,

[1]) Vergl. H. Schultz a. a. O. S., 243 f., 247 f.

aber zuletzt trifft er doch ein mit seinem universalen Weltgericht. Eine solche Gerichtsweissagung z. B. über ein Volk wie Edom, Moab, eine Stadt wie Tyrus, ist erst erfüllt, wenn die Schuld dieser Stämme und Städte in ihrem Schicksal sich gerächt hat, was nach Gottes Erbarmen und ihrem eigenen Verhalten um Jahrhunderte hinausgeschoben werden kann,[1]) und endgültig erfüllt ist eine solcher Spruch vom Tag des Herrn, der über diese Völkerschaften komme, erst, wenn es keine innerlich verwandten Feinde Gottes mehr gibt, an denen er sich nicht verwirklicht hätte.

Aber auch das Heil als Gegenstand prophetischer Verheissung ist nach den bestimmten Aussagen der Bibel in Hinsicht auf seine Verwirklichung an gewisse ethische Bedingungen gebunden. Wo der Einzelne oder ein ganzes Geschlecht seinem Gott untreu wurde, konnte dieser die ihm zugedachten Segnungen nicht spenden. Das Israel verheissene Heil konnte bei mangelnder ethischer Disposition nicht in ihm zur Erscheinung kommen oder es konnte doch nicht so erscheinen, wie es zu der betreffenden Zeit, wo es der Seher schildert, erschienen wäre. So schauen die Propheten das Kommen des Herrn oder des davidischen Königs als Unterwerfung der Feinde Israels unter dieses Volk. Dass damals das Heil nicht kam, dass, als es kam, Israel diese herrschende Stellung nicht erlangte, ja selbst, wenigstens vorläufig, zum grösseren Theil dem Reich Gottes fern blieb, dafür sind die Ursachen zunächst in Israels Verhalten, seinem Mangel an Bereitschaft und Empfänglichkeit für das ihm zugedachte beseligende Heil zu suchen. Freilich konnte auch dieses positive Ziel des göttlichen Heilsplanes durch menschliche Schuld nicht vereitelt werden. Alle auf jene selige Vollendung des göttlichen Reiches zielenden Sprüche mussten sich erfüllen. Sie sind dann erfüllt, wenn ihr voller Gehalt zur Wirklichkeit geworden ist.

Wenn wir nun das früher an der Weissagung Bemerkte (S. 36 ff.), dass sie der Vergangenheit und Gegenwart die Farben und Formen entnimmt, womit sie die Zukunft darstellt, zusammenhalten mit dem eben Gesagten, dass die Verwirklichung mit von der freien menschlichen Haltung abhängig ist, welche die Bethätigung des göttlichen Straf- oder Heilswillens wo nicht abwenden,

[1]) Man vergleiche die Wiederaufnahme älterer Sprüche durch spätere Propheten.

doch auf künftige Zeit aufschieben kann, so werden wir nicht eine mechanische, sondern eine organische Uebereinstimmung zwischen Weissagung und Geschichte suchen und finden. Das concrete Bild, das der Seher, dem innern und äussern Stand der Gegenwart gemäss, von der Zukunft entwirft, wird sich auch äusserlich wandeln, wenn eine innerliche Wandlung bei denen, die es angeht, eingetreten ist, ohne dass es darum an wahrer Realität etwas einbüsste. Es wird sich successive nur und stufenweise erfüllen, vielleicht an anderen Subjecten und Objecten, welche unterdessen äusserlich und innerlich an die Stelle der früheren getreten sind.

Wir brauchen schliesslich nicht daran zu erinnern, dass es eine unerträgliche geistlose Pedanterei wäre, wenn man jene Weissagungen, die Israels Zerstreuung unter alle Völker der Erde ankünden, unerfüllt nennen wollte, weil sich nicht nachweisen lässt, dass Israeliten unter den Lappen oder Feuerländern gelebt haben, oder an dem Spruch Luk. 19, 41 mäkeln würde, weil die Römer an der südwestlichen Harammauer einige Schichten von Quadern über einander stehen liessen. Aber nicht anders verhält es sich bei vielen Weissagungen, die man als unerfüllt zu bezeichnen liebt, weil man der morgenländisch-poetischen Darstellungsweise keine Rechnung trägt. Die Gränze zwischen Form und Inhalt, Ausdruck und Gehalt ist freilich nicht leicht zu ziehen. Erst die Erfüllung lässt bei manchen prophetischen Gemälden offenbar werden, wie weit sie zutreffende Vorbilder, wie weit sie unadäquate Schatten des Künftigen waren, deren Contouren sich mit der Wirklichkeit nicht decken. Aber das müssen wir festhalten, dass die Verwirklichung selbst etwas Wesentliches bei der Weissagung ist. So erhalten wir die Norm für das Verhältniss dieser zur Erfüllung: Eine Weissagung ist erst dann als erfüllt anzusehen, wenn der volle darin beschlossene Wahrheitsgehalt zu lebendiger Wirklichkeit geworden ist.

Beim Typus verhält es sich, wie wir § 5 gesehen haben, so, dass er als solcher überhaupt erst durch Erscheinung des Antitypus, in welchem er sich erfüllt, erkannt wird, ausser wo er in seiner vorausbildenden Bedeutung durch prophetisches Wort kenntlich gemacht worden. Erfüllt ist er, wenn die in ihm sich

unvollkommen andeutende Idee ihre adäquate Darstellung in der Wirklichkeit gefunden hat.

§ 8. Die Erfüllung im Neuen Bunde.

Die gesammte prophetische und typische Weissagung des Alten Bundes, sofern sie auf eine vollkommene Aufrichtung der Herrschaft Gottes auf Erden nach vorausgehendem Gericht und Erlösung abzielt, hat nun ihre wesentliche Erfüllung gefunden in der Erscheinung des Mittlers des Neuen Bundes. Jesus von Nazareth hat sich für den im Alten Bunde angekündigten Messias, der, nach der Weissagung, dieses Gottesreich zu Stande bringen sollte, ausgegeben, und die christliche Kirche hat in Ihm, seinem eigenen Anspruch gemäss, den erkannt, in dessen Person alle Radien der Weissagung zusammentreffen. In der Person des Gottessohnes und Menschensohnes ist das von Gott von jeher angestrebte Verhältniss zur Menschheit rein und vollkommen realisirt. In seinem Werk ist der Dienst, den Gott vom wahren Knecht des Herrn verlangt, vollkommen geleistet, und damit die Grundbedingung des gottmenschlichen Königthums auf Erden erfüllt. Mit einem Wort: Jesus ist der Christus, in welchem die centrale Idee des Alten Bundes nach allen Seiten sich verwirklicht hat. Gesetz und Prophetie sind in ihm erfüllt und können keine weitere Geltung verlangen, die nicht in Ihm begründet, durch Ihn vermittelt wäre. Anderseits freilich darf nicht vergessen werden, dass jene Verwirklichung nur in seiner Person, nicht in der Welt vollkommen gegeben ist. Das Reich, das er gegründet, ist noch nicht in seiner Ausgestaltung offenbar geworden. Und so lang dies nicht geschehen, sind nach dem obigen Kanon die Sprüche des Alten Bundes, welche fordern, dass Gottes Reich in unbestrittener Allgewalt den Erdkreis erfülle, nicht abgethan. Denn die Erfüllung darf nicht weniger enthalten, als die Weissagung. Nur nicht unvermittelt, ohne in das Licht der Offenbarung Christi gerückt zu sein, dürfen jene Aussagen auf die Zukunft bezogen werden. Aber die einzelnen Strahlen der Weissagung, welche ohne Ausnahme in der Person Christi, als ihrem Brennpunkte, zusammentreffen, gehen von da wieder nach allen Richtungen aus einander. Christus selbst und die Apostel haben

denn auch dieselben ausdrücklich wieder aufgenommen. So erhebt sich von Neuem Gerichts- und Heilsweissagung. Allein dieses Gericht ist nur der äussere Vollzug der innern Stellung, welche Völker und Individuen zu dem in Christi historischer Person gebotenen Heil eingenommen haben und einnehmen werden. Vergl. den Ausspruch Christi, Joh. 3, 18; 12, 48: „Wer nicht an mich glaubt, ist schon gerichtet". Und das noch ausstehende Heil ist nur die actuelle Erscheinung des in Christo herbeigeführten und in den Gläubigen virtuell schon vorhandenen seligen Gottesreiches.

Wenn die Person und irdische Wirksamkeit Christi so den Mittelpunkt der Erfüllungsgeschichte bildet, so wird man es auch nicht „zufällig" nennen können, dass in seiner Geschichte die Weissagung nicht blos nach ihren Ideen, sondern auch nach ihrer Form wie in keiner andern sich verwirklicht hat. Zwar nicht in der Weise, wie etwa die künstlich nachgedichteten „sibyllinischen" Orakel die Historie Christi vorauserzählen,[1]) ist die Weissagung eine mechanische Copie der Erfüllung. Aber auf den organischen Zusammenhang der prophetischen und typischen Weissagung mit dem Leben des wahren Messias weisen unzählige ungesuchte Uebereinstimmungen scheinbar blos formaler Art, als göttliche Winke, welche in dem historischen Jesus den längst verheissenen Christus kennen lehren. Wir werden vielen solchen Zügen begegnen, die theilweise vom Herrn, den Aposteln und Evangelisten ausdrücklich hervorgehoben worden, zum Theil aber sonst nicht zu verkennen sind. Da dem modernen Rationalismus jede solche Gestaltung des Aussenlebens nach göttlichem Rathschluss, die er aus allgemeinen Maximen nicht ableiten kann, anstössig ist, und er sich hier mit vaticinia post eventum nicht ausreden kann, die Annahme blosser Zufälligkeit aber nicht einmal der Vernunft genügt, so verdächtigt er, nach dem Vorgang von D. Strauss, hier die Erfüllung, als wäre sie den Weissagungen nachgedichtet. Und doch leuchtet ein, wie anders ein Leben des Messias hätte ausfallen müssen, das von den Aposteln willkürlich nach ihren messianischen Vorstellungen entworfen worden wäre.

Dass die Erfüllung durch Christum auch in der äusseren Realität eine wunderbare Uebereinstimmung mit dem Worte der

[1]) Vergl. Tholuck, „Die Propheten", S. 146 f.

Weissagung gebracht hat, darin sehen wir etwas mehr, als adminicula für die Schwachen, wofür auch gläubige Theologen jene Berührungen höchstens wollen gelten lassen. Wir erblicken darin einen Hinweis darauf, dass „das Ende der Wege Gottes die Leiblichkeit" ist. Auch äusserlich will der Herr zuletzt seine Herrlichkeit offenbaren. Und so gewiss wir dasjenige, was an der alttestamentlichen Weissagung durch das Evangelium als vorübergehende Schranke hinfällig geworden ist, nicht wieder in die Zukunft verlegen dürfen, wie zum Theil eine realistisch sein wollende Theologie thut, so verkehrt ist anderseits die Behauptung, man dürfe nur noch gewisse Ideen als das Bleibende aus jenen Sprüchen abstrahiren, während die Form keine unvergängliche Bedeutung habe. So wenig ihre Uebereinstimmung mit der Erscheinung der Person Christi zufällig war, so wenig wird sie ohne Beziehung auf die Gestalt des künftig erscheinenden Gottesreiches sein. Nur das ist gewiss, dass die Erfüllung stets etwas weit Höheres bringt, als sich mit Hülfe der Weissagung ausdenken lässt. Auch die treuesten Israeliten, welche auf den Trost Israels warteten, stellten sich nach der Weissagung den Messias ganz anders vor, als er bei seinem Kommen wirklich war. Aber als sie ihn erkannt hatten, waren sie davon betroffen, wie genau sich in ihm Alles erfüllte. So haben gewiss alle diejenigen, welche sich eine concrete Vorstellung vom künftigen Gottesreich nach den Weissagungen des Alten und Neuen Testaments machen, eine sehr ungenügende und zum guten Theil verkehrte Vorstellung davon. Das schliesst aber nicht aus, dass wenn es einmal erscheinen wird, wir über das wunderbare Zusammentreffen zwischen Wort und Werk Gottes auch im Einzelnen und Aeusseren erstaunen werden.

Fassen wir nun näher in's Auge, wie Jesus selbst sich zur alttestamentlichen Offenbarung gestellt hat,[1]) so sehen wir vor Allem, dass er sich derselben unterordnet, da in ihr der Wille seines Vaters niedergelegt ist. „Ihr sollt nicht meinen, dass ich gekommen sei das Gesetz und die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen aufzulösen sondern zu erfüllen."[2]) So spricht er gerade zu Anfang der Rede, wo er den Geboten des alten Ge-

[1]) Vergl. Lechler, „Das Alte Testament in den Reden Jesu", Studien und Kritiken, 1854, Heft 4.

[2]) Matth. 5, 17.

setzes ein in göttlichem Selbstbewusstsein gesprochenes: „Ich aber sage euch" gegenüberstellt. Denn durch das, was er als seine Forderung und Leistung jenem Gebote entgegensetzt, löst er es keineswegs auf, sondern bringt dessen göttlichen Vollgehalt zu Tage und verwirklicht ihn vollkommen.[1]) Aber allerdings tritt in solcher Behandlung des mosaischen Gesetzes sogleich der Anspruch zu Tage, dass erst Er berufen und befähigt sei, den einstweilen in Unvollkommenheit durch Mose niedergelegten Ausdruck des heiligen Gotteswillens in seiner vollen Wahrheit und Klarheit zu enthüllen und zur Wirklichkeit zu machen. Jesus stellt sich unter das Gesetz, sofern es göttlich, über dasselbe, sofern es mosaisch ist. Einen ähnlichen Gegensatz treffen wir in der Stellung Jesu zur Weissagung. Einerseits beugt er sich ganz und gar unter die dort ihm vorgezeichnete Aufgabe und betrachtet sein Leben und Sterben in allen Einzelheiten als etwas, was so geschehen muss, weil es ja als Gottes Wort so geschrieben steht, anderseits weiss er sich als den Höhepunkt und Zielpunkt, auf welchen die ganze Prophetie, ja das ganze alte Testament nur hinleiten soll. Zwar setzt er sich nirgends in Gegensatz zum Wortlaut der Weissagung, wie es wenigstens formal beim Gesetz vorkommt, aber er gibt den Worten der Prophetie vielfach erst ihren wahren Inhalt, z. B. dem Begriffe Gerechtigkeit, Gottesreich, und zwar einen solchen, der von selbst die formale Schranke der Weissagungssprüche, ihre locale und nationale Begränzung aufhebt.[2]) Die „Souveränität" des Herrn Jesu in Bezug auf die Propheten zeigt sich aber vor Allem darin, dass er seine Person in den Mittelpunkt dessen stellt, was sie vom Gottesreich geweissagt haben, und es Alles auf sich bezieht, als in Ihm sich erfüllend.[3]) Feierlich und nachdrücklich hat er sich mehr als einmal als „den Christus", den Messias erklärt und dabei vor Allem auf die königliche, göttliche Hoheit den

[1]) Vergl. Chr. Joh. Riggenbach, „Jesus Christus, der Erfüller von Gesetz und Propheten" (Vortrag, 1878), S. 4 ff.

[2]) Vergl. Gess, „Die Souveränität des Herrn Jesu gegenüber von den Propheten" (Vortrag), 1879.

[3]) Die neutestamentliche Anschauung steht in diametralem Gegensatz zur Behauptung, die Idee liebe es nicht, ihre ganze Fülle an Ein Individuum zu verschwenden (D. Strauss). Ephes. 1, 10.

Nachdruck gelegt, welche ihm als dem wahren „Gesalbten des Herrn" zukomme[1]) und ihn weit über David und Salomo, Abraham und die Propheten von Mose bis Johannes erhebe.[2]) Zugleich aber hat er auf seine Niedrigkeit und sein Todesleiden als etwas hingewiesen, was mit Nothwendigkeit zu seinem Berufe gehöre, da es von der Schrift ebenso nachdrücklich bezeugt sei.[3]) Er hat so die beiden Bilder des herrlichen Gottessohnes und des leidenden Gottesknechtes, welche im Alten Testament nur in gewissen Andeutungen sich zu vereinigen streben, ganz und voll auf sich bezogen, und damit einen tieferen Zusammenhang der Schrift eröffnet, welcher den Alten noch wenig bewusst war. Aber noch mehr. Von Anfang an hat er sein Auftreten als ein Kommen des Reiches Gottes erkennen lassen,[4]) und damit auch diejenigen Weissagungen, die nicht auf den „Messias", sondern auf das „Kommen Jahve's" lauteten, für seine Person in Anspruch genommen. Bezeichnete er doch seinen Vorläufer Johannes als jene Stimme, welche Jes. 40, 3 vor Jahve her sich vernehmen lässt,[5]) oder als den Elias, der vor dem Tage des Herrn kommt, um Alles vorzubereiten.[6]) Die beiden Weissagungslinien, deren eine vom Kommen Jahve's, die andere von einem künftigen Herrscher aus David's Haus redet, verschmelzen sich so in ihm! Und wenn in Christo all das Grosse und Wesentliche, was von der Vollendung des Gottesreiches war geredet worden, sich beisammen findet und erst in seiner Person seine wahre Grösse und sein wahres Wesen erlangt hat, so ergibt sich von selbst, dass der ganze Alte Bund von ihm Zeugniss ablegt und auf Ihn hinweist, so gewiss die Herrschaft Gottes in Israel nach einem höhern Plane auf diese Vollendung abzielte und all die früheren Offenbarungen Gottes nur ein Vorspiel derjenigen waren, welche nach erfüllter Zeit in seinem Sohne erfolgte. Der Typus kommt hier so gut zu seiner adäquaten Vollendung, wie die Weissagung zu ihrer vollen

---

[1]) Vergl. seine Selbstbenennung „Menschensohn" nach Daniel 7, 13 und dazu besonders Marc. 14, 61 f.

[2]) Marc. 12, 35—37; Matth. 12, 42; Joh. 8, 58; Luk. 7, 28.

[3]) Matth. 12, 40; 16, 21; Marc. 8, 31; Luk. 24, 45 f.

[4]) Marc. 1, 15.

[5]) Matth. 11, 10.

[6]) Matth. 11, 14.

Verwirklichung. Beides ist für den neutestamentlichen Standpunkt nicht wesentlich verschieden. Die Frage ist hier eine untergeordnete, wie weit die Beziehung auf die Vollendung in der Zukunft auch im menschlichen Bewusstsein vorhanden war. Mag David oder selbst ein anderer Gottesmann in den Leidenspsalmen zunächst nur von seinen eigenen Erfahrungen und Empfindungen gesprochen haben — die Idee des leidenden Gotteskönigs, des leidenden Gottesknechtes ist erst in Christo verwirklicht; also gehen jene Worte auf ihn, erfüllen sich in ihm, d. h. sie erhalten ihren vollen Sinn erst durch seine Erfahrungen und Erlebnisse. Wir wählen ein Beispiel, wo der Herr selbst sein Todesloos vorausgesagt sieht: Matth. 26, 31, „Ihr alle werdet euch an mir ärgern in dieser Nacht; denn es steht geschrieben: Ich werde den Hirten schlagen und die Schafe werden zerstreut werden". Das Citat ist aus Sacharja 13, 7, wo es heisst: „Schwert erhebe dich über meinen Hirten und über meinen vertrauten Freund, spricht der Herr der Heerschaaren, schlage den Hirten und zerstreut werden sollen die Schafe, und ich will meine Hand wenden wider die Kleinen." Sollte auch dieser Spruch auf einen gottseligen Hirten aus der Zeit des Propheten gehen, etwa auf ihn selbst oder auf einen König seiner Zeit, so hat sich doch in Christo dies in ungleich höherem Masse bewahrheitet. Er ist der „gute Hirte", welcher Alles, was im Alten Bund von dieser Idee sich darstellt, mit vollem Recht und Bewusstsein für sich in Anspruch nimmt. Wie er aber mit ungleich mehr Grund, als alle anderen Hirten, sich den Vertrauten Gottes nennen kann, so werden auch jene Worte vom gewaltsamen Ende des besten Hirten, welches der armen Herde ein bitteres Weh bereitet, an ihm und seiner Jüngerschaar am furchtbarsten in Erfüllung gehen.

Nur wenn wir diese Stellung des Herrn, die er sich durch sein Selbstzeugniss zum Alten Bunde gegeben hat, in ihrer Consequenz erwägen und würdigen, können wir die Auslegung und Anwendung verstehen, welche die neutestamentlichen Schriftsteller, Apostel und Evangelisten dem prophetischen Wort, ja dem Alten Testament überhaupt als einer Weissagung auf Christum angedeihen lassen. Es lässt sich nicht läugnen, dass die Schriftanschauung jener Zeit, die Schulbildung der Verfasser von Evangelien und Episteln, sowie diejenige ihrer Leser dabei von Ein-

fluss war, und zwar auf die Bemerkungen der Evangelisten mehr als auf die Reden des Herrn, beim alexandrinisch gebildeten Verfasser des Hebräerbriefes anders als bei dem rabbinisch geschulten Paulus. Die Juden jener Zeit liebten eine freie Verwendung des Schriftwortes, welche nicht immer den Anspruch erhebt, eigentliche Auslegung zu sein,[1]) aber auch wo sie auslegen will, nicht vom grammatisch-historischen Princip überall beherrscht ist. Allein mit diesem Hinweis auf die subjective Vorstellungsweise jener Zeit, in welcher auch die Verfasser des Neuen Testaments befangen gewesen wären, oder mit der blossen Annahme einer Accommodation derselben an ihre Leser würde man dem Sachverhalt nicht gerecht. Der objective Grund, welcher den Boten und Zeugen Christi ein gutes Recht dazu gab, liegt in dem oben dargestellten Verhältnisse Christi zum Alten Bunde. Nicht nur haben die dort zur Anschauung gekommenen Gottesgedanken erst in Christo, in ihm aber ohne Ausnahme ihren leibhaftigen Ausdruck gefunden, sondern auch die Uebereinstimmung zwischen der Form der Weissagung und der Erscheinung Jesu Christi hat auf die Zeitgenossen, sofern sie vom Geiste Gottes erleuchtet waren, einen überwältigenden Eindruck gemacht, welchen sie durch ihr Zeugniss auch anderen mitzutheilen bestrebt waren. Das erste und das vierte Evangelium zumal gehen durchweg bei der Erzählung des Lebens Jesu darauf aus, zu zeigen, dass er „der Christ", der verheissene Messias sei. Denen, welche das Wort des Lebens mit eigenen Augen geschaut und mit Händen betastet haben, ist keine Einzelheit daran zufällig oder geringfügig erschienen. Im Kleinsten wie im Grössten entdeckten sie eine wunderbare Harmonie mit dem, was Gott geredet hatte von Alters her, und darauf weisen sie hin, wo sie auf den Alten Bund Bezug nehmen. Sie thun es als solche, die ganz und gar im Lichte des Neuen stehen, und für welche die ganze Bedeutung des Alten darin aufgeht, dass er für den Neuen Zeugniss ablegt. In der vollen Gewissheit, dass ihr Meister das Ja und Amen sei zu Allem, was Gott je und je geredet und verheissen hat, greifen sie ohne ängstliche Untersuchung in die Fülle des weissagenden

[1]) Vergl. die treffliche Abhandlung Tholuck's: „Das Alte Testament im Neuen Testament" (5. A., 1861) und die dort angeführte Literatur über rabbinische Hermeneutik und das Verhältniss der neutestamentlichen Autoren zu ihr.

Wortes hinein und setzen Ihm den ganzen vollen Kranz auf's Haupt, unbekümmert darum, ob einzelne Blumen und Blätter dadurch der Stätte entfremdet werden, die sie getragen hat — sind sie doch alle nur für Ihn gewachsen!

Aus dem Gesagten wird sich endlich von selbst die methodische Frage beantworten, ob und wie weit die neutestamentliche Erfüllung für uns bei der Behandlung der alttestamentlichen Weissagung massgebend sein soll. Mit Recht wird gegenüber dem früheren kirchlichen Verfahren, wovon im nächsten § die Rede sein wird, heutzutage der streng grammatisch-historischen Methode das Wort geredet, wonach jede Weissagung zunächst in der Bedeutung zu betrachten ist, welche sie für ihre Zeitgenossen haben musste, welche also der Sprecher selbst in ihr niederzulegen bewusst war. Die neutestamentlichen Autoren wollen keineswegs uns dieser wissenschaftlichen Arbeit überheben; ihnen liegt an etwas Anderem als am historischen Nachweis des ursprünglichen Zusammenhangs und Charakters einer Stelle. Wir beeinträchtigen daher auch nicht ihr Ansehen, wenn wir zuerst nach der menschlichen Bedingtheit eines solchen Wortes fragen, dessen unbedingt göttlicher Gehalt für sie allein in Betracht kommt. Ist es doch leicht möglich, dass ein solches Wort eine ganze Entwicklung durchgemacht hat, indem es erst auf einer höheren Offenbarungsstufe zu grösserer Tragweite gelangte.

Anderseits aber darf nicht übersehen werden, dass der einzelne Weissagungsspruch nicht ein zufälliges Product momentaner Verhältnisse und Stimmungen ist, sondern sich als Erzeugniss des göttlichen Geistes ausgibt, und dass dieser Ursprung sich durch den innern Zusammenhang der Jahrhunderte weit auseinander liegenden, den verschiedensten geschichtlichen Verhältnissen und persönlichen Individualitäten entsprungenen Weissagungen bestätigt, dass endlich die Offenbarung Christi als einheitlichen Mittelpunkt sich bekundet, in welchem alle Adern dieses Organismus zusammenlaufen. Dadurch wird eine Behandlungsweise der einzelnen Sprüche gefordert, welche sie nicht nur als isolirte Atome betrachtet, sondern auf ihren inneren Zusammenhang hin ansieht. Und da jeder Organismus in allen seinen Gliedern nur von der Vollendung seiner Entwicklung aus wahrhaft zu verstehen ist, so lässt sich auch erst von der Erfüllung des Neuen Bundes aus die

Weissagung des Alten in allen Gliedern nach ihrem Zusammenhang und ihrer vollen Bedeutung gebührend würdigen. Wir können uns auch nicht mit der dualistischen Zertheilung zufriedengeben, welche uns bei Riehm[1]) entgegentritt: „Der Inhalt der Weissagungen, d. h. der Sinn, in welchem die Propheten dieselben selbst verstanden und von ihren Zeitgenossen verstanden wissen wollten, sei wohl zu unterscheiden von der durch Gottes Rathschluss geordneten offenbarungsgeschichtlichen Abzielung auf die Erfüllung durch Christum". Beides kann ja in manchen Stücken unterschieden werden müssen. Aber im Allgemeinen gehört eben die Abzielung auf die Vollendung des Gottesreiches durch Christum zum Inhalt der Weissagung, ja bildet ihren wesentlichen, ob auch oft verhüllten, Inhalt. Es ist nämlich wohl zu beachten, dass das prophetische Wort einen undurchsichtigen Rest zu haben pflegt, ein geheimnissvolles Etwas, vor dem das Bewusstsein des Propheten wie der Hörer in Ehrfurcht stille stand. Man darf also nicht blos das dem Verstande des Propheten wie der Zuhörer völlig Durchsichtige zum Inhalt der Prophetie rechnen. In ihr ist in der Regel ein geheimnissvoller Keim verborgen, dessen Entfaltung nur geahnt wurde, aber der darum dennoch zu ihrem Inhalt gehört. Eine befriedigende, ob noch so historische, Behandlung wird demselben Rechnung tragen und seine künftige Entfaltung wenigstens andeuten müssen. So wird sich von selbst die organische Einheit mit der neutestamentlichen Erfüllung herstellen. Aber die Zeugen des Neuen Bundes zeigen uns nur das letzte Ziel, nach welchem wir hinschauen sollen. Den Standort müssen wir ganz in der Zeit der Entstehung dieser Sprüche nehmen und nur den Weg von da zu jenem Ziele kenntlich machen. Mit anderen Worten: Auf unsere Betrachtung der Prophetie hat die Erfüllungsgeschichte allerdings einen wesentlichen Einfluss, aber einen blos regulativen.

§ 9. Die Behandlung des Gegenstandes in der christlichen Theologie.

Auch in der christlichen Theologie, welche die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung zur Voraussetzung hat, ist die

[1]) „Die messianische Weissagung"; vergl. besonders S. 141 ff.

Behandlungsweise dieses Gegenstandes eine sehr verschiedene gewesen, je nach dem Offenbarungsbegriff, von welchem man beherrscht war, und der wissenschaftlichen Leistungsfähigkeit in Bezug auf philologisch-historische Forschung. Nur die Grundlinien, welche der Entwicklungsgang der Theologie erkennen lässt, wollen wir hier andeuten, indem wir auf die specielleren Ausführungen von Tholuck[1]) und Diestel[2]) verweisen.

Wenn wir sehen, dass Christus und die Apostel mit vollster innerer Berechtigung die alttestamentlichen Gottesgedanken und göttlich gestalteten Vorbilder in den Neuen Bund herübernahmen, um in dessen Lichte ihre Vollendung und Verwirklichung zu zeigen, so hat die alte Kirche von den ersten Jahrhunderten bis in's Mittelalter, den Unterschied von Altem und Neuem Bund beinahe ignorirend, die neutestamentliche Offenbarung unvermittelt in's Alte Testament hineingetragen und war nur darauf bedacht, die durchgängige Uebereinstimmung beider Testamente zu erweisen. Es mangelte zu einer historischen Würdigung des genetischen Processes vor Allem die philologische Kenntniss, da die bedeutendsten Väter der Kirche ausser Hieronymus der hebräischen Sprache unkundig waren, sodann aber auch der kritische Blick, welcher das den verschiedenen Perioden Zugehörige hätte unterscheiden können, der feinere geschichtliche Sinn überhaupt, der in jener Entwicklung das organische Walten des göttlichen Geistes zu erkennen befähigt gewesen wäre. Man suchte also auf's Gerathewohl im Alten Testament Beziehungen auf Christi Leben und Lehre und blieb dabei vielfach an Einzelheiten hangen, wobei man selbst die Künste der kabbalistischen Buchstabensymbolik nicht verschmähte,[3]) den Text aber seiner ursprünglichen Bedeutung oft ganz entfremdete. Wo es ganz unmöglich schien, ihm einen christlichen Sinn abzugewinnen, wandte man die allegorische Erklärungsweise an. Paulus hatte

---

[1]) A. Tholuck, „Das Alte Testament im Neuen Testament".

[2]) L. Diestel, „Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche", 1869.

[3]) Vergl. z. B. den sogenannten Brief des Barnabas, Cap. 9, wo der Name Jesus aus den 318 Knechten Abrahams herausgelesen wird. I = 10, H = 8 seien die Anfangsbuchstaben von Ἰησοῦς; T = 300 habe die Gestalt des Kreuzes u. s. w.

1 Kor. 10, 4; Gal. 4, 21 ff. scheinbar das berechtigende Vorbild dazu gegeben. Allein abgesehen davon, dass dem geisterfüllten Zeugen der Offenbarung des Neuen Bundes eine grössere Freiheit in der Verwendung des geschriebenen Wortes zustand als der späteren Kirche, und dass namentlich die erstere Stelle dem Wortlaut nicht einen fremdartigen Sinn unterschiebt, sondern auf eine verborgene Tiefe des äusseren Herganges hinweist, abgesehen davon nahm man sich die massvolle und sinnige Weise, wie der Apostel von solcher Deutung Gebrauch macht, nicht ebenso zum Muster. Die Mehrsinnigkeit des Buchstabens wurde geradezu zum Princip erhoben und der Bibelerklärung war damit jeder sichere Boden entzogen. Allein es fehlte doch schon in der alten Kirche nicht an unbefangenerer Erkenntniss des wirklichen Sachverhalts. Während in der alexandrinischen Schule (Origenes) die von den hellenistischen Juden überkommene Allegorie florirte, hat ungleich Bedeutenderes für die historische Interpretation die antiochenische geleistet, Diodorus von Tarsus und dessen grösserer Schüler, Theodor von Mopsuestia, welcher z. B. von den Psalmen, die man fast alle für messianisch hielt, nur drei auf Christum bezog, während er die meisten auf David, Salomo, Serubbabel, Hiskia u. s. w. gehen liess. Gegen die Allegoristen kämpft er eifrig. Dagegen legt er besonderes Gewicht auf den Typus; er stellt eigentlich auch die Wortweissagungen unter diesen Begriff; sie sind ihm nicht Keime des Künftigen sondern unvollkommene Vorausbildungen, welche stets von der Erfüllung an Gehalt überragt werden. Wir haben hier den Anfang einer rationellen Erklärung der Weissagung, welche freilich rationalistisch ausarten konnte. Doch kam diese Anschauungsweise wie überhaupt die freiere Art der Schriftbehandlung, die diesem Kirchenlehrer eigen war, sofort in Misscredit und es gieng dieses Correctiv zur gangbaren Ungeschichtlichkeit der Kirche bald verloren. Uebrigens konnte auch Theodor weder Hebräisch noch Syrisch und ist seinen Grundsätzen in der Erklärung nicht immer treu geblieben. Eine Mittelstellung zwischen den Alexandrinern und Antiochenern nimmt namentlich Chrysostomus ein, der die Kanten der Hermeneutik Theodor's abgeschliffen hat und in gefälligster Weise das Bibelwort fruchtbar zu machen weiss. Auch er beschäftigt sich viel mit den Typen; nur dass die eigentlich

messianischen Weissagungen ihm nicht blos typisch, sondern direct messianisch sind. Aehnlich Theodoret.

In der ältesten Zeit war das Interesse, das man an der alttestamentlichen Weissagung nahm, noch ein sehr hohes. Bildete sie doch ein Hauptargument der Apologeten den Juden gegenüber. So hat namentlich schon Justin, der Märtyrer, in seinen gegen diese gerichteten Schriften davon Gebrauch gemacht und den grössten Nachdruck auf die Harmonie zwischen der Weissagung und der Erfüllung (in Christo) gelegt. Er nennt diese Uebereinstimmung die μεγίστη καὶ ἀληθεστάτη ἀπόδειξις des Christenthums. Er bezeichnet die Prophetie als Kern und Hauptinhalt der israelitischen Religion. Sie sage aus, was an Christo, durch Christum und mit den Christen sich ereignen werde. Das Interesse ist aber weit weniger ein historisches als ein apologetisches. So wird denn auch immer mehr das nationale Element der Weissagung ignorirt und alles in's Christliche umgedeutet. Die Allegorese eines Origenes leistete dabei treffliche Dienste. Alle Orakel z. B., welche von Jerusalem handeln, sind nach diesem Kirchenvater auf das himmlische Jerusalem zu beziehen. Die Thatsachen, welche darin verkündigt werden, sind nicht geschichtlich gemeint, sondern bezeichnen übersinnliche Verhältnisse. Die Orakel über auswärtige Völker ergehen über die Seelen derselben im Himmel. Auch Israel hat man stets geistig zu verstehen. Augustinus gibt seine hermeneutischen Grundsätze in Hinsicht auf die Propheten de civitate Dei L. XVII cap. 3: Die einen Weissagungen gehen auf das irdische Jerusalem, andere auf die himmlische Gemeinde, zu welcher alle Gläubigen gehören; eine dritte Gattung bezieht sich auf beides. In demselben Werke hat Augustinus noch am ehesten eine zusammenhängende Darstellung der Entwicklung der Prophetie gegeben, so eine Uebersicht der literarisch vorhandenen Propheten L. XVIII, cap. 27—35.

Nachdem die Verfolgungszeit vorüber war, änderte sich die Stellung der Kirche zur Weissagung merklich, indem man nicht mehr nach ihrer Erfüllung sehnsüchtig ausschaute. Im Gegensatz zu den chiliastischen Erwartungen der Secten hielt man die Weissagung des Alten Bundes für endgültig erfüllt und abgethan. Es galt fortan der Kanon des Hieronymus (zu Jes. 11, 14): Prudens et christianus lector hanc habeat repromissionum pro-

phetalium regulam, ut quae Judaei et nostri, immo non nostri Judaïzantes carnaliter futura contendunt, nos spiritualiter jam transacta doceamus, nec per occasionem istiusmodi fabularum et inextricabilium juxta apostolum quaestionum judaïzare cogamur. Man hielt Alles für erfüllt, und wo der Ausdruck der Weissagung sich gar zu wenig mit der wirklichen Erscheinung Jesu und seiner Kirche decken wollte, wie z. B. bei den Schilderungen des messianischen Königreichs, nahm man an, die Ausdrücke seien geistig zu deuten, und zwar traute man solche geistige Auffassung schon den Propheten zu, als hätten schon sie ihre Sprüche nicht anders verstanden. Die reale Auffassung, welche zwar eine vorläufige, aber noch nicht die völlig zu Tage getretene Erfüllung in Christi erstem Erscheinen sieht, und diese vollkommene bei seinem zweiten Kommen erwartet, war durch die Extravaganzen der Chiliasten in Misscredit gerathen und galt als häretisch. Ebenso bezog diese spiritualistisch kirchliche Erklärung die der Zukunft des Volkes Israel geltenden Verheissungen ohne Bedenken auf die Kirche, als die geistige Nachkommenschaft Abrahams nach Gal. 3, 7. Aber die Aussicht, die derselbe Apostel Röm. 11, 12 eröffnet, dass durch Bekehrung der Vollzahl Israels die Weissagungen sich einst ganz erfüllen werden, liess die heidenchristliche Kirche zur Erde fallen.

So müssen wir im Allgemeinen von der alten Kirche sagen, dass sie das Neue in's Alte Testament unvermittelt hineingetragen habe, indem sie den an sich richtigen Wahlspruch Augustin's: Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet, einseitig für die innige Verbindung beider Testamente ausbeutete, und die in dem latere ausgedrückte wesentliche Verschiedenheit ausser Acht setzte. Dass die Weissagungen und überhaupt die Reden der Propheten voller Beziehung auf ihre Gegenwart waren, verkannte man (mit Ausnahme der antiochenischen Schule) gänzlich. Charakteristisch ist die Ansicht des Chrysostomus, dass die Propheten nur darum oft zum Scheine von Vergangenem sprächen und Geschichtliches in ihre Reden einstreuten, um ihre wahre Meinung zu verhüllen. Denn hätten sie Alles deutlich herausgesagt, so wären sie von ihren Zeitgenossen getödtet und ihre Bücher verbrannt worden, wie das Beispiel des Jeremia beweise. Die zeitgeschichtliche Schranke, welche auch des

Propheten Blick hemmt, wird also ignorirt. Nach 2 Petr. 1, 19 ist die Weissagung gleich einer Leuchte, die am dunkeln Orte scheint. Statt dem Rechnung zu tragen, setzte man das helle Tageslicht schon im Alten Testament voraus.

Eine wissenschaftlichere Behandlung des Gegenstandes konnte nicht eher beginnen, als bis man die Bibel wieder im Urtext zu lesen und zu prüfen im Stande war. Durch's Mittelalter hindurch blieb es bei erbaulicher und scholastischer Verwerthung des Alten Testaments. Der Humanismus und die Reformation nahmen endlich die sprachliche Aufgabe in Angriff und machten so einer geschichtlichen Behandlung Bahn. Man kam zu der wichtigen Erkenntniss, dass der Sinn einer Stelle im Grund nur Einer sein könne. Allein nur sehr allmählich und nicht ohne mancherlei Ausnahmen zuzulassen, lenkte man in die neue Bahn ein. Gerade bei den Weissagungen war die historische Interpretation am schwächsten, weil man hier zu schnell zur neutestamentlichen Offenbarung eilte. Die Unterschiedenheit der Testamente wurde noch von den Reformatoren zu wenig beachtet, und den herkömmlichen Spiritualismus in der Auslegung der messianischen Weissagungen nahmen sie von der alten Kirche herüber. Doch taucht hie und da eine freiere Anschauung auf, welche bekennt, dass der Sinn einer alttestamentlichen Stelle nicht völlig der gleiche sei, den sie im Neuen Testament empfange. Man lernte nach und nach, dass die Idee in der Weissagung sich von einem historischen Grund aus erhebe. So Zwingli zu jener eigenthümlichen Stelle Matth. 2, 18, die uns zugleich ein Beispiel jener überaus freien Art gibt, wie namentlich Matthäus Bezüge der evangelischen Geschichte zur Weissagung aufstellt. Die jeremianische Stelle 31, 15, wo Rahel, die Mutter des weggeführten Stammes Ephraim, über den Verlust ihrer Kinder klagt, wird beim bethlehemitischen Kindermord citirt, und zwar eingeführt durch die Formel: τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου. Matthäus sieht also auch in diesem Zug der Lebensgeschichte Jesu irgendwie eine Erfüllung des Prophetenspruchs. Dazu bemerkt nun Zwingli treffend: Evangelista detorquet haec verba ad Christum; omnia enim quae in Vetere Testamento etiam vere sunt gesta, in figura tamen contigerunt et figurae fuerunt, in Christo omnia consummantur et vere implentur. Man beachte

das detorquet, welches deutlich erkennen lässt, dass ein gewisser Zwang in dieser Verbindung stattfinde. Aber auch die Begründung ist nicht unrichtig.[1]) Eine directe Weissagung hat wohl auch Matthäus nicht überall angenommen, wo er von einem πληρουσθαι spricht. Aber jenes Klagen der Rahel war vorbildlich für das Klagen dieser ihrer Kinder beraubten Mütter, so gewiss Alles im Alten Bund Vorbild war und im Neuen Alles dort sein Vorbild hatte.

Luther, welchem, wie keinem andern seit Paulus, dem Apostel, die Tiefe des Gegensatzes von Gesetz und Evangelium aufgegangen war, hatte dagegen nicht den historischen Sinn, um das Alte Testament vom Neuen genügend zu scheiden. Auch im Alten geht er zu schnell darauf aus, Christum zu finden. Die Psalmen z. B. sind ihm „gerade eine kleine Biblia, weil darin von Christi Reich, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt so klärlich geredet wird". Viel mehr hat in dieser Beziehung Calvin, überhaupt der grösste Exeget seiner Zeit, den rechten Weg gewiesen. Ihm ist es vor Allem darum zu thun, den Sinn zu entdecken, den der Autor selbst mit seinen Worten verbunden hat, und er enthebt ihn keineswegs sofort seiner zeitgeschichtlichen Sphäre durch Hereinziehung der neutestamentlichen Parallele, die ja oft mehr eine Anwendung oder Anlehnung ist als eine Auslegung. Wir greifen ein beliebiges Beispiel heraus: Psalm 22 bezieht Calvin auf David, der seine eigenen Leiden darin besinge, bemerkt dann aber mit Recht: Minime vero dubium est, quin illo clamore palam ostenderit Christus, quamvis hic suas miserias deploret David, psalmum hunc tamen prophetico spiritu de se fuisse compositum — also gottgewirkter, dem David unbewusster Typus der Rede wie der Erlebnisse.[2])

---

[1]) Sie trifft besser zu als diejenige Calvins: Non intelligit Matthaeus illic praedictum fuisse, quid facturus esset Herodes, sed Christi adventu renovatum esse illum luctum. Weniger gut Bengel zu Matth. 2, 15. 18: Unius dicti sensui minor et major non unius temporis eventus respondere potest, donec vaticinium exhauritur, welche an sich richtige Regel anderswo besser passt als hier.

[2]) Man hat alle Ursache den historischen Scharfblick und strengen Wahrheitssinn Calvins, der sich in dieser von der Tradition abweichenden Auffassung kundgibt, zu bewundern, und die reformirte Kirche zumal kann ihm dafür nicht genug dankbar sein. Statt dessen wird ihm von Böhl (Christologie des Alten Testaments, S. 33 f.) historische Befangenheit vorgeworfen!

Doch haben wir es bei Zwingli, Calvin, Oekolampad und den Reformatoren überhaupt mit den ersten Versuchen zu thun, dem historischen Sinn gerecht zu werden; die Unvollkommenheit derselben kann nicht überraschen. In der folgenden Zeit der Rechtgläubigkeit jedoch zeigen sich neben gewissen Anstrengungen, die Heilsgeschichte gründlicher zu verstehen, mancherlei Rückschritte in Folge dogmatischer Befangenheit. Die reformirte Kirche war es (und in ihr namentlich die Niederländer), die sich um sprachliche und theologische Erforschung des Alten Testaments besondere Verdienste erwarb. Neben dem humanistisch fein gebildeten, aber in theologische Fragen nicht eindringenden Grotius stand die Schule des Coccejus, der die beiden Testamente in's richtige Verhältniss zu einander zu setzen suchte. Er wurde der Begründer einer rein biblischen Theologie, welche sich den Gang der Heilsgeschichte vorzuführen zum Zwecke setzte. Fortan erscheint als besondere Disciplin die theologia prophetica. Doch wurden mehr als die eigentlichen messianischen Weissagungen die Typen mit Vorliebe behandelt. Die Regeln, welche man für die Typologie aufstellte, vermochten freilich der subjectiven Willkür in deren Handhabung keinen genügenden Damm entgegenzustellen. So viel Wahres und Schönes daher die Coccejaner zu Tage gefördert haben, ist doch gerade durch das Ueberwuchern der Typik bei ihnen der Blick getrübt. Am höchsten steht Campegius Vitringa, welcher zwischen Grotius und Coccejus eine Vermittlung sucht. Sein Commentar zu Jesaja ist eine der bedeutendsten Leistungen der christlichen Exegese. Er bemüht sich, die Weissagungen zunächst in ihrer zeitgeschichtlichen Bedeutung zu belassen und sie nicht unvermittelt auf die Zeit Christi und der christlichen Kirche zu beziehen. Dass er trotz dieser richtigen Einblicke in das Wesen der Prophetie sich in der Anwendung dieser Grundsätze noch vielfach inconsequent und mit den Mängeln der theologischen Anschauungen seiner Zeit behaftet zeigt, kann sein Verdienst nicht schmälern.

Es musste erst die negative Einseitigkeit des Rationalismus den Bau der Dogmatik erschüttern, ehe man sich darauf besann, wie viel von diesem Gebäude wirklich auf den Felsen der Wahrheit gebaut sei. Schon im Zeitalter der Rechtgläubigkeit gab es Vorboten dieser Geistesströmung. Zwar ausserhalb der Kirche

stehend, aber auf die Wissenschaft der Folgezeit von nicht geringem Einfluss, hatte B. Spinoza von naturalistischem Standpunkt die Bibel behandelt, und insonderheit an der Prophetie seine Kritik geübt,[1]) scharfsinnig aber ohne alles Verständniss für das sittlich-religiöse Leben. Soll doch nach ihm der Vorzug Israels nicht etwa in einem besonderen Liebesverhältniss Gottes zu ihm oder in einem Heilsberuf, sondern lediglich darin bestanden haben, dass es in einem wohlgeordneten Staatswesen lange Jahre glücklich sein Land bewohnte. Sein Verhältniss zu Gott sei kein anderes gewesen als dasjenige, in welchem die Kanaaniter zu Ihm standen, so lange sie das Land inne hatten. Zweck der ganzen mosaischen Offenbarung ist das secure et commode vivere! Aber wenn auch nicht so nackter Naturalismus, fand sich doch im Grund von Anfang an eine rationalistische Strömung innerhalb der protestantischen Kirche. Dieselbe kam vom Humanismus her. Der humanistisch gebildete Grotius (starb 1645) und die Arminianer verhielten sich vornehm ablehnend gegen Weissagung und Typus; sie wiesen in übergrosser Nüchternheit ausschliesslich auf Grammatik und Geschichte hin. Die Arminianer schon erinnerten, dass auch die jüdischen Schriftsteller sehr willkürlich Stellen des Alten Testaments citirten, ohne durch Sinn und Zusammenhang derselben dazu berechtigt zu sein. Diese Strömung wurde im 18. Jahrhundert die herrschende. Den Uebergang zum Zeitalter der Aufklärung stellt eine Schrift des Genfer Theologen Alfons Turretin dar (de s. s. interpretat. 1728), welche sich sehr frei über die neutestamentlichen Citate ausspricht, sie seien meri lusus ingenii und beruhen auf einer Accommodation an die jüdischen Vorstellungen. In der Folgezeit gieng man weiter. Der Rationalismus war im Allgemeinen bestrebt, die Incongruenz zwischen der alttestamentlichen Weissagung und der historischen Erscheinung Christi sowie der in Ihm geoffenbarten Wahrheit durch äusserliche historische Interpretation nachzuweisen, mit Verkennung der innerlichen Entwicklung, die beide Testamente verbindet. Hatte man früher den Fehler begangen, dass man mit Vorliebe das Zusammentreffen der Weissagung und Erfüllung in formalen Einzelheiten betonte, so gieng jetzt der Rationalismus darauf aus, diese Einzelbeziehungen als

[1]) Tractatus theologico-politicus (1670 erschienen), Cap. I—III.

nichtige, unbegründete aufzudecken, und meinte damit die übernatürliche Weissagung selbst beseitigt zu haben, welche ihm so anstössig war wie das Wunder. Die grossen Religionsideen, deren Symptome nur jene Einzelheiten sind, liess man im Alten Testament unbeachtet. Doch war der alte Rationalismus pietätvoll. Wie er die Wunder, unbeschadet der Würde der heiligen Schrift, zu umgehen suchte, so auch die Vorhersagungen. Er behalf sich da mit der schon erwähnten Accommodationshypothese. Davon hat J. S. Semler sehr umfassenden Gebrauch gemacht. Z. B. ist es ihm nur eine Anbequemung an die jüdischen Leser, wenn der Verfasser des Hebräerbriefes zwischen Christo und dem alttestamentlichen Hohenpriester eine Parallele zieht; nicht als läge an beiden Orten dieselbe Idee einer priesterlichen Vertretung vor, sondern der Verfasser wollte die Leser nur um so sicherer von dieser herkömmlichen Idee befreien, indem er Christum als den wahren Hohenpriester hinstellte. So wenig Verständniss hatte man für tiefere religiöse Ideen! Man wird sich nicht wundern, wenn weniger pietätvolle Rationalisten noch einen Schritt weiter giengen[1]) und in den Aposteln (beziehungsweise in Christo) selbst, nicht blos in ihren Lesern den Grund der Illusion sahen, dank welcher man Weissagung und Erfüllung zu erkennen glaubte. Man stellte sie ganz in dieselbe Reihe, wie die ohne inneres Recht so häufig den Buchstaben der Bibel im Munde führenden sonstigen jüdischen Scribenten. Eine Kluft zwischen der grammatisch-historischen Bedeutung jener alttestamentlichen Stellen und dem im Neuen Testament ihnen beigelegten Sinn war nun einmal offenbar geworden und eine geistige Vermittlung kannte man nicht; mit Hamann „das Schosskind" des grammatisch-historischen Sinnes zu opfern, um das Lebensblut zu gewinnen, konnte man sich nicht mehr entschliessen.

---

[1]) Zu den rohen Rationalisten, welche jede Beziehung zwischen Weissagung und Erfüllung läugneten, gehörte z. B. Reimarus, der Wolfenbüttler Fragmentist. S. dessen Aeusserung bei Tholuck, „Das Alte Testament im Neuen Testament", S. 1: „So viel sieht Jeder ein, dass, will man den Satz: Dieser Spruch redet von Jesu von Nazareth — nicht aus dem Neuen Testament auf guten Glauben voraussetzen, kein einziger Spruch etwas beweise, sondern dass sie vielmehr natürlicherweise von ganz anderen Personen, Zeiten und Begebenheiten reden".

Unserem Jahrhundert liegt die Aufgabe ob, sich über die rationalistische Anschauung zu erheben, nicht ohne von ihr etwas Wesentliches in Bezug auf den grammatisch-historischen Charakter der Weissagung zu lernen. Schleiermacher, der im Allgemeinen mit Recht als der Ueberwinder des Rationalismus angesehen wird, blieb in Hinsicht auf seine Behandlung des Alten Testaments noch in manchen Vorurtheilen jener Richtung befangen. Von seiner Einschränkung des theologischen Gehalts der Weissagung auf die allgemeine sittlich-religiöse Ueberzeugung war § 3 (Seite 32) die Rede. Diese willkürliche Abstraction wirkt in der neueren Theologie stark nach; ebenso die vom Rationalismus überkommene Weltanschauung, welcher zu lieb das übernatürliche Zusammentreffen durch literarische Kritik aus der Weissagung eliminirt oder, wo diese sich nicht unter die Erfüllung chronologisch herabsetzen lässt, durch Anzweiflung der letzteren verdächtigt wird. Auch die platt rationalistischen Bearbeitungen der Neuzeit bringen aber zum Theil schätzbare Beiträge zur sprachlichen Erklärung. Im Allgemeinen hat sich weniger im Anschluss an Schleiermacher als vielmehr an J. A. Bengel († 1752) und Chr. A. Crusius[1]) († 1775) die Einsicht Bahn gebrochen, dass man die Weissagung als eine organische, auf die Erfüllung abzielende zu behandeln und so die richtige Vermittlung zwischen der blos grammatisch-historischen und der pneumatischen Auslegung zu treffen habe. Aber freilich, sehr verschieden entledigt man sich dieser Aufgabe.[2]) Selbst unter den entschieden bibelgläubigen Theologen ist die Behandlungsweise eine äusserst mannigfache, je nachdem das Verhältniss von Geist und Form der Weissagung gefasst wird. Die spiritualistische Richtung geht mehr darauf aus, die ewig gültigen Wahrheiten und Reichsgesetze Gottes überall nachzuweisen, wie dies zuerst dem herrschenden Rationalismus gegenüber von offenbarungsgläubigem Standpunkt

[1]) Vergl. Frz. Delitzsch, „Die biblisch-prophetische Theologie, ihre Fortbildung durch Chr. A. Crusius und ihre neueste Entwicklung seit der Christologie Hengstenberg's", 1845.

[2]) Vergl. z. B. J. T. Beck, „Bemerkungen über messianische Weissagungen als geschichtliches Problem und über pneumatische Schriftauslegung", in der „Tübinger Zeitschrift für Theologie", 1831, Heft 3 (seitdem wieder abgedruckt), mit H. Schultz, „Ueber doppelten Schriftsinn", „Theologische Studien und Kritiken", 1866, Heft 1.

durch Hengstenberg's Christologie des Alten Testaments geschehen ist.[1]) In einem charakteristischen Gegensatze dazu steht Hofmann's „Weissagung und Erfüllung" (1841—44 erschienen), wo das organische Ineinander von Gottes Wort und Werk, das gleichmässige Fortschreiten von Heilsgeschichte und Weissagung so stark betont wird, dass letztere eigentlich nur das ausspricht, was die erstere jedesmal enthält. Beide aber sind keineswegs aus endlich äusserlichen Factoren zu erklären, sondern im Grössten wie im Kleinsten Ausdruck des göttlichen Reichsplanes. Diese grossartige Conception war bei aller Einseitigkeit eine Mahnung, über dem Dogmatisiren die historische Gestaltung des Gottesreiches nicht gering zu achten. Es gilt dies hinsichtlich der Vergangenheit wie in Betreff der Zukunft, für welche der Spiritualismus nur Ideen festhalten möchte, der darüber leicht den lebensvollen Gehalt der Weissagung beeinträchtigt, während freilich der Realismus in Gefahr kommt, Solches, was zum abgethanen Schatten gehört, judaistisch zu repristiniren.[2]) Die Verschiedenheit ist hier eine graduelle. Dasselbe gilt meist auch von der Anerkennung der Kritik des überlieferten Kanons. In reichem, aber doch sehr ungleichem Masse sehen wir durch dieselbe beeinflusst die Darstellungen von J. J. Stähelin[3]), G. Baur[4]),

[1]) E. W. Hengstenberg, „Christologie des Alten Testaments", 1829—32; 2. Aufl. 1854—57, ein epochemachendes Werk, das mit Glaubensmuth und Erfolg für den göttlichen Charakter der Weissagung eingetreten ist und viel dazu beigetragen hat, die Ehrfurcht vor dem Alten Testament und die gesunkene Zuversicht zu ihm in der Kirche wieder zu wecken, ein Verdienst, das durch die vielen Mängel des Buches, die auch in der 2. Auflage nur theilweise verbessert sind, nicht verdunkelt werden soll. S. die treffende Kritik über Hengstenberg und Hofmann bei Delitzsch a. a. O.

[2]) In anderer Weise, als Hengstenberg, betonen auch die kritisch freier stehenden Theologen das Abgethansein der alttestamentlichen Form der Weissagung, nachdem die darin enthaltenen Ideen sich in Christo erfüllt haben, wobei freilich alles darauf ankommt, wie viel man zu jener Form rechne. Vergl. E. Bertheau, „Die alttestamentliche Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit in seinem Lande", Jahrbb. für deutsche Theologie, Bd. IV und V und Riehm (siehe unten).

[3]) J. J. Stähelin, „Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments in ihrer Entstehung, Entwicklung und Ausbildung", 1847 — sucht bei aller kritischen Freiheit einen organischen Zusammenhang zwischen beiden Testamenten nachzuweisen.

[4]) G. Baur, „Geschichte der alttestament. Weissagung", I. Theil, 1861 — leider nicht fortgesetzt. Die Untersuchung der hier behandelten „Vorgeschichte" —

R. Anger,[1]) H. Ewald,[2]) E. Riehm,[3]) H. Schultz,[4]) F. Hitzig[5]) und dem Niederländer Kuenen.[6]) Dagegen haben Andere, in der Auslegung selbst mehr oder weniger conservativ, den überlieferten Kanon genommen, wie er ist, und sich gegen alle literarische Kritik desselben abwehrend verhalten. So Hofmann,[7])

---

dem entsprechend, was wir im ersten Haupttheil behandeln — führt zwar den Verfasser meist zu negativen Ergebnissen. Doch wäre voraussichtlich die weitere Entwicklung befriedigender geworden. Die Darstellung zeichnet sich vor den meisten Bearbeitungen durch Klarheit und Gefälligkeit trotz der Fülle des Materials aus.

[1]) R. Anger, „Vorlesungen über die Geschichte der messianischen Idee", nach des Verfassers Tod herausgegeben von Max Krenkel. Die spärliche Uebersicht wäre bei einer Herausgabe durch den Verfasser selbst ohne Zweifel in lehrreicher Weise ausgeführt worden.

[2]) S. dessen Commentare zu den Propheten des Alten Bundes, 2. Aufl. 1867—68.

[3]) Ed. Riehm, „Die messianische Weissagung, ihre Entstehung, ihr zeitgeschichtlicher Charakter und ihr Verhältniss zur neutestamentlichen Erfüllung", 1875 (neuer Abdruck aus den Studien und Kritiken 1865—69) — eine Abhandlung, welcher ein drittes Moment neben den aus Hengstenberg und Hofmann zu entnehmenden abzulernen ist, die unbefangen kritisch-zeitgeschichtliche Auffassung, worin uns freilich der Verfasser zu sehr bis in's Kleinliche geht. Dagegen vermissen wir bei ihm die Würdigung des intuitiven Charakters der Prophetie. Seine Darstellung erweckt vielzusehr die Vorstellung, als wäre dieselbe durch dialektische Reflexion aus den Grundgedanken der alttestamentlichen Religion entstanden. Die Grundideen selbst, nach ihrer lebendigen Energie, sind aber eine Frucht der prophetischen Offenbarung. Die Behandlung des theokratischen Königthums S. 57 ff. ist vielleicht die beste Partie der Schrift. Ueber unsere abweichende Auffassung des Verhältnisses zur neutestamentlichen Erfüllung siehe oben § 8, besonders S. 72.

[4]) Vergl. dessen „Alttestamentliche Theologie", 2. A. 1878.

[5]) F. Hitzig, „Vorlesungen über biblische Theologie und messianische Weissagungen des Alten Testaments", herausgegeben von J. J. Kneucker, 1880 (vergl. dessen Commentare zu Jesaja, Jeremia, den Kl. Propheten, Psalmen) — durch scharfsinnige Philologie und Kritik lehrreich, bietet theologisch nur dürftigen Rationalismus.

[6]) Kuenen's Werk: „The Prophets and Prophecy in Israel", 1877, stellt die consequente Durchführung der modern-kritischen Principien dar, welche das Uebernatürliche ausschliessen. Bei Bernh. Duhm, „Die Theologie der Propheten" (1875) kommt noch dazu eine rege Phantasie, welche für alle prophetischen Gedanken einen politischen Pragmatismus aufzustellen weiss.

[7]) Vergl. ausser „Weissagung und Erfüllung" (1841—44) dessen „Schriftbeweis" (2. Aufl. 1857—60). Ueberall originelle Exegese und geistvolle Combination, jedoch letztere vielfach subjectiv, erstere oft gewaltsam.

Hengstenberg, Böhl[1]) u. A. Dagegen setzen Franz Delitzsch[2]) und G. F. Oehler,[3]) obgleich sie mit dem übernatürlichen Charakter der Offenbarung vollen Ernst machen und die naturalistischen Kriterien der Modernen verwerfen, die Unfehlbarkeit der jüdischen Schrifttradition keineswegs voraus, und anerkennen die Berechtigung einer im eigenen Geist der Bibel an ihrer gegenwärtigen Gestalt geübten Kritik. Mit diesen beiden Theologen wissen wir uns in dieser Hinsicht Eins, trotz verschiedener Anwendung der Grundsätze in einzelnen Fällen.

---

[1]) Ed. Böhl, „Christologie des Alten Testaments oder Auslegung der wichtigsten messianischen Weissagungen", 1882. Diese jüngste Bearbeitung des Gegenstandes kehrt nicht blos in ihrer dogmatisirenden Art und hyperconservativen Fernhaltung des literarkritischen Moments, sondern auch in der Einzelexegese zu sonst verlassenen traditionellen Weisen zurück.

[2]) Siehe dessen Commentare, besonders zu Genesis, Psalmen, Jesaja; ferner die oben angeführte Schrift über die biblisch-prophetische Theologie; endlich seine von S. J. Curtiss englisch herausgegebenen Vorlesungen: Messianic Prophecies, Lectures by Franz Delitzsch, 1880, eine freie Skizzirung des Stoffs, dem akademischen Vortrag entsprechend; und desgleichen Old Testament History of Redemption 1881.

[3]) Siehe dessen „Alttestamentliche Theologie", nach seinem Tode erschienen, 1873—74; sowie seine Artikel „Messias", „Prophetenthum" in Herzogs Real-Encyklopädie.

ERSTER HAUPTTHEIL.

Das prophetische Wort als Vorbote der Entstehung und Begleiter der Ausgestaltung einer nationalen Gottesherrschaft auf Erden.

I. ABSCHNITT.

Patriarchalische Verheissungsklänge.

§ 10. Uebersicht.

So wie der Pentateuch, beziehungsweise die Genesis, als ein Ganzes vor uns liegt, tritt uns die merkwürdige Erscheinung entgegen, dass das weissagende Wort das Hervorgehen des heiligen Volkes aus den Anfängen gemein-menschlicher Entwicklung von einer Stufe zur andern begleitet und dabei sich besondernd fortschreitet, indem es jede neue Phase dieses Processes inaugurirt und sie dabei jedesmal kurz und treffend charakterisirt. Wollte man darin weiter nichts sehen als eine aus später gewonnener Erkenntniss erwachsene Beleuchtung der Entstehungsgeschichte Israels, so müsste man dieser organischen, des Zieles bewussten Betrachtungsweise der Geschichte die Palme unter allen Geschichtsauffassungen des Alterthums zugestehen. Und so gewiss dieses Ziel, das jene Sprüche im Auge haben, ein über den gewöhnlichen nationalen Strebezielen erhabenes ist, wird man auch dem Geist, aus welchem spätere Betrachter die Anfänge ihres Volkes beleuchtet hätten, eine höhere prophetische Würde zuzugestehen geneigt sein. Auch das liesse sich nicht läugnen, dass wenn das Ziel, welches diese Worte der Geschichte setzen, in Wahrheit das gottgewollte war, demselben die Priorität vor dem äusseren Geschehen zukommt. Aus dem Thatbestand erkennt der erleuchtete Sinn des Menschen ein vorausgegangenes

Gotteswort, wie z. B. der Schöpfungsbericht zeigt, wo jedes besondere Werk den vom Schöpfer erleuchteten Blick ein schöpferisches Gotteswort erkennen lässt; ebenso bringen gewisse Vorgänge der Natur und Geschichte die vorher gefassten Gottesgedanken an's Licht. Genes. 6, 3; 6, 5 ff; 8, 21 f. Aber noch etwas mehr nimmt allerdings die Erzählung für diese prophetischen Worte in Anspruch, nämlich, dass sie den Menschen vernehmlich vorher seien ausgesprochen worden, so dass schon an den Anfangspunkten dieser Phasen deren Bedeutung den geistigen Vertretern des Gottesgedankens als göttlicher Wille zum Bewusstsein gekommen sei.

Und zwar sind es im Allgemeinen zwei Formen, in welchen der göttliche Wille während dieser ersten Periode ausgesprochen wird. Entweder redet Gott, beziehungsweise sein Engel, unmittelbar zum Menschen und theilt ihm Segen oder Fluch, Verheissung oder Strafe zu. Diese Unmittelbarkeit des Verkehrs zwischen Gott und Menschen gehört auch hier, in der israelitischen Ueberlieferung, wie bei anderen Völkern zu den charakteristischen Eigenthümlichkeiten der Urzeit. Der „Wandel mit Gott" wird dem Henoch und Noah in einer ausserordentlichen Vertrautheit zugeschrieben.[1]) Worte Gottes an Adam, Eva, Kain, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Worte des Engels an Hagar u. s. w. werden mitgetheilt.

Daneben aber ist in dieser Urperiode die Form des prophetischen Segens (oder Fluches) durch den Mund des Ahnherrn häufig. Während die Gottesworte besonders da eintreten, wo etwas ganz Neues geschaffen werden soll, ist der patriarchalische Segen das Medium, durch welches ein bereits verliehenes Erbe sich fortpflanzt, so zuerst bei Noah, dann innerhalb der Linie der Verheissung bei Abraham, Isaak, Jakob. Wenn einer dieser Gottesmänner den Segen unter seine Söhne vertheilt, so macht er damit sein geistiges und geistliches Testament. Er verfügt darin nicht über Güter, die äusserlich in seinem Besitze sind, wohl aber über solche, auf welche er durch sein Verhältniss zu Gott ein Anrecht hat. Das Kostbarste aber, was er zu vermachen hat, ist die Sonderstellung zu Gott, in der er gestanden und

[1]) 5, 22. 24; 6, 9.

welche wiederum auf einen seiner Söhne in besonderem Masse übergehen kann mit den speciellen, erst allmählich sich entfaltenden Verheissungen, welche sich an jenes Verhältniss knüpfen. Das Natürlichste war, dass der Aelteste, der Erstgeborene auch in dieser Hinsicht der Bevorzugte wurde. Aber einestheils lenkte Gott die Sache anders, wenn er diesen höchsten Segen einem Andern zugedacht hatte, wie beim Segen Isaaks, anderntheils konnte auch der Vater (wie Jakob, Genes. 49) von der durch die Natur gegebenen Ordnung abweichen, wenn der Erstgeborene sich dieses heiligen Vorzugs unwürdig gezeigt hatte. Immer aber traute man solchem feierlich ausgesprochenen Segenswort des Stammvaters eine entscheidende Wirkung zu, da man an dessen Eingebung durch den göttlichen Geist nicht zweifelte.

Der Gang der Entwicklung ist nun folgender: Zuerst wird bei der Schöpfung der Gottesgedanke über die Menschheit in ungetrübter Idealität ausgesprochen, Gen. 1, 26: In göttlicher Hoheit soll der Mensch, als Gottes Abbild, die Erde beherrschen. Dann Genes. 3, 15 ff. bestimmen göttliche Worte den empirischen Zustand des Menschengeschlechts, wie er seit der Sünde seiner Stammeltern vorhanden ist, welchen solches Loos, nach dem Unterschied des Geschlechtes näher besondert, angesagt wird, nicht ohne dass ihrer Nachkommenschaft eine gewisse Ueberlegenheit über das Böse in Aussicht gestellt würde. Während diese ersten Sprüche die Menschheit noch einheitlich zusammenfassen, charakterisirt sie ein späterer (Gen. 9, 25—27) nach der verschiedenen Entwicklung ihrer einzelnen Linien: An den Söhnen des Noah, der nach der Fluth wieder als allgemeiner Stammvater dasteht, werden hier die abweichenden Richtungen gekennzeichnet, welche das Menschengeschlecht bei seinem Auseinanderwachsen einschlagen wird, nicht ohne dass dem einen Hauptast der Menschheit ein göttlicher Vorzug eingeräumt würde. Von diesem Geschlechte Sem's wird Abraham ausgesondert zu einer einzigartigen Stellung, indem er in einem eigenthümlichen Verhältnisse zu Gott stehen soll, nicht ohne für sich und seine Nachkommen specielle Verheissungen zu empfangen. Der Strom dieser Segnungen wird auf seinen Sohn Isaak und von diesem auf Jakob übergeleitet. Endlich inaugurirt der prophetische Segen Jakobs die Existenz des vollgliedrigen Volkes nach seinen

zwölf Stämmen mit ihren besonderen Gebieten, Vorzügen und Fehlern, nicht ohne dass Einem Stamme (Juda) die Führerstelle zugewiesen würde. So geht es stufenweise durch immer speciellere Auszeichnung der Vollendung zu. Das Ziel dieser Entwicklung ist das heilige Volk im Besitz des heiligen Landes, von seinem Gott ausgezeichnet durch mancherlei Segnungen.

Wird aber nicht diese harmonische Fortbewegung der Weissagung in ihrem einheitlichen Zusammenhang gestört durch die Kritik, welche die „Bücher Mose" in verschiedene Quellen zerlegt und so auch die uns angehenden Sprüche auf verschiedene Hände zurückgeführt hat? Wenn freilich die gangbare Annahme, dass solche Segenssprüche dem jeweiligen Verfasser oder Redactor des Geschichtswerkes, in dem sie sich fanden, ihren Ursprung verdanken, eine berechtigte wäre, dann fiele der historische Werth derselben völlig hin; wir hätten darin nur noch subjective Reflexionen dieser verhältnissmässig jungen Schriftsteller zu sehen, obwohl auch dann noch die innere Uebereinstimmung auf einen objectiven Grund hinweisen müsste. Allein jene Sprüche geben sich vielmehr, wie sich uns im Einzelnen darthun wird, als ein durch die Ueberlieferung fortgepflanztes und dem späten Erzähler zugebrachtes Erbe aus der Vorzeit zu erkennen, dessen Fassung jener nur durch die Anordnung und höchstens etwa die formale Redaction, wo solche fliessend war, beeinflusst hat. Es erhöht bei Lichte besehen den Werth jener inneren Einheit, dass die einzelnen Glieder nicht von Einer Hand gestaltet und zu einem Ganzen gefügt, sondern aus verschiedenen Quellen an ihre jetzige Stelle gekommen sind. Auch ist die Frage nach dem Alter der Quellen, über welche die Kritik weniger als je einig ist, bei dem oben angegebenen Umstand, dass dasselbe nicht mit dem Alter der darin aufgenommenen Segenssprüche zusammenfällt, für uns von untergeordnetem Belang.

Sehen wir zu, wie die in der Genesis enthaltenen Weissagungssprüche auf die im Pentateuch nachgewiesenen Quellenschriften sich vertheilen mögen, wobei freilich die Muthmassung weiten Spielraum hat.

Der Schöpfungsbericht Gen. 1, 1—2, 3, welcher den ersten Plan Gottes in Betreff der Menschheit zum Ausdruck bringt, kann selbstverständlich nicht unter dem Gesichtspunkt einer von

Zeitgenossen überlieferten Geschichte angesehen werden. Hier gilt Hiob 38, 4. Auch eine prophetische Offenbarung über den Schöpfungshergang an einen Spätern ist durch nichts angezeigt. Wohl aber haben wir hier ein Denkmal dessen, was die früheste Menschheit, welche Gott und der Natur noch am nächsten stand, aus dieser über ihr Verhältniss zu jenem herausgelesen hat. Dass es sich nicht um eine späte Lehrdichtung, sondern um ein uraltes Erbe der Völkerwelt handelt, zeigen die Parallelen bei den anderen Völkern, voran die naheverwandte babylonische Version in den Keilschriften, neben welcher sich übrigens die hebräische in ihrer Einfachheit weit alterthümlicher ausnimmt, so dass eine Entlehnung des Stoffes im babylonischen Exil schon deshalb nicht denkbar ist. Diese Ueberlieferungen sind älter als das hebräische Volksthum selbst, was nicht ausschliesst, dass sie im Geist der Theokratie eine Sichtung und Läuterung erfahren haben.

Der Schicksalsspruch Gen. 3 hängt so eng mit der in jenem Capitel erzählten Geschichte des Sündenfalls zusammen, dass er derselben Quelle wie diese nothwendig zuzuweisen ist, und zwar ist es die sogenannte jahvistische (so benannt nach dem vorherrschenden Gebrauch des Gottesnamens יהוה, in unserem Abschnitte aber יהוה אלהים), welche in prophetischem Sinn und Geist die Urgeschichte und die Vorgeschichte Israels erzählt hat. Ueber das Alter dieser Redaction gehen die Ansichten weit auseinander, da solche prophetische Denkungsart sich besonders von Samuel an im Volke durch Jahrhunderte hinab fand. Wie irrig es aber wäre, zu meinen, in einer solchen Zeit habe der „Mythus" vom Sündenfall gedichtet, erfunden werden können, das beweist der Zusammenhang dieser Geschichte mit den babylonischen Keilschriften. Zwar ist speciell zu Gen. 3 nicht wie zur Schöpfungsgeschichte oder der von der grossen Fluth u. a. eine keilschriftliche Parallele aufgefunden worden. Allein das ganze Material der Versuchungsgeschichte tritt uns auf jenen Monumenten so vollständig und unverkennbar entgegen, dass an einem Zusammenhang mit der babylonischen Mythologie nicht gezweifelt werden kann. Der Lebensbaum, die Cherubim, die dämonische Schlange, das Paradies — sind lauter Vorstellungen

aus jenem uralten babylonischen Kreis.[1]) Auch diese Geschichte ist also nicht eine im prophetischen Zeitalter ausgedachte Lehrdichtung sondern dem Schatz von Ueberlieferungen entnommen, die Israels Vorväter aus Ur Kasdim mitgebracht haben.[2])

Ebenso ist der Segen Noah's, den der Jahvist ebenfalls in sein Werk aufgenommen zu haben scheint, keinesfalls eine Dichtung desselben, sondern von ihm schon vorgefunden, wie denn auch die Versuche, diesen Spruch aus bestimmten Verhältnissen historischer Zeit abzuleiten, gescheitert sind.

Mehr Einfluss auf die Form der Segenssprüche ist den Quellen hinsichtlich der Verheissungen an Abraham, Isaak, Jakob zuzugestehen, und es treten auch hier Variationen je nach dem Erzähler deutlich zu Tage. Die Varianten sind aber für den Inhalt unwesentlich. Jenem prophetischen Erzähler (Jahvist) scheinen anzugehören: Gen. 12, 1—3. 7; 13, 14—17 (15, 1—7. 13—21); 18, 17—19 (22, 16—18), an Isaak 26, 2—5 (25, 23), an Jakob 28, 13 f.; von ihm wird auch der Segen Isaak's eingeführt, 27, 27 ff. Elohistisch sind dagegen Gen. 17, 4—8 (15—21) an Abraham gerichtet und 28, 3 f.; 35, 11 f. an Jakob. Der Segen Jakob's 49 hat durchaus originelles Gepräge; die Kritik hat seine Entstehung hauptsächlich um des Spruches über Dan willen, der auf den Richter Simson gehe, in die spätere Richterzeit verlegt (so Bleek, Tuch, Ewald, G. Baur, Steiner u. A.). Dagegen Knobel, Wellhausen u. A. erkennen im Spruch über Juda die davidische Epoche, Andere gehen noch weiter hinab. Die inneren Gründe, mit denen man die Möglichkeit wirklicher Weissagung hier bestreitet, siehe bei G. Baur, I, S. 219, H. Schultz (2. A.) S. 666 f.: Der Segen sei für einen sterbenden Greis zu schwungvoll (!); die Vorhersagung der geographischen und historischen Stellung der Stämme zu genau bestimmt (freilich nur bis zu einer gewissen Zeitgränze) und dabei zu unbedeutend, als dass sie Inhalt ächter Prophetie sein könnte; die Ueberlieferung dieser Sprüche durch einen Zeitraum von Jahrhunderten hindurch sei nicht denkbar u. s. w. Es ist dagegen zu erinnern, dass eine zwiefache natürliche Grundlage bei dem greisen

[1]) George Smith, „Chaldäische Genesis", deutsch von Herm. und Friedr. Delitzsch, 1876, S. 82 ff.

[2]) Vergl. Bredenkamp, „Gesetz und Propheten", 1881, S. 75 f.

Jakob für solchen Fernblick vorhanden war: erstens kannte er aus vieljährigem Aufenthalt das Land, wohin seine ganze Hoffnung stand, zweitens durchschaute er mit väterlichem Scharfblick die Anlage seiner Söhne. Dass die geographische Vertheilung der Letzteren in Kanaan nichts geistig Bedeutendes gewesen sei, mag wohl der modernen Theologie so scheinen. Allein für Jakob ist der Blick auf diese Ansiedelung seiner Kinder im gelobten Land der nothwendige Abschluss seines Lebens. Damit vollendet sich, was ihm verheissen war. Endlich die Ueberlieferung anlangend wird niemand die Genauigkeit des Notars verlangen, womit die Worte Jakob's protokollirt worden wären. Aber als heiliges Erbe wurden gewiss solche prophetische Sprüche mit grosser Zähigkeit von Geschlecht zu Geschlecht überliefert. Und dass sie nicht der Muse eines späteren Dichters entsprungen, sondern von jeher in der Stammesüberlieferung fortgepflanzt wurden, als ehrwürdiges Erbgut, das verlangt der Ernst der biblischen Geschichtschreibung. Wenn Schultz ein solches Erzeugniss genialer Kraft mit den vaticinia des Buches Henoch und IV Ezra zusammenstellt, so wird der Unterschied zwischen Original und Copie verläugnet. Hätte es nie ächt prophetische Weissagung und ächt prophetischen Segensspruch gegeben, so würde man nicht durch künstliche Nachahmung solche zu bilden versucht haben. Es stellt sich auch heraus, dass keine historische Zeit sich aufweisen lässt, wo das von Jakob für die Endzeit entworfene Gemälde völlig realisirt gewesen wäre, also die „Erdichtung" dieses Segens sich begreifen liesse. Wie erklärte sich z. B. nach Mose die segenslose Abfertigung Levi's, des Priesterstammes, der doch auch in der stürmischen Richterzeit und vollends von David an hoher Achtung sich erfreute![1]) Im Allgemeinen sind alle diese patriarchalischen Sprüche so elementar gehalten, dass sie keineswegs den Eindruck von vaticinia post eventum oder von Erzeugnissen einer geistig entwickelteren Periode machen.

[1]) Vergl. überhaupt Diestel, „Segen Jakob's" 1853; Oehler, „Alttestamentliche Theologie" I, S. 100 f.

§ 11. Die göttliche Uranlage und Urbestimmung des Menschen (Gen. 1, 26—30).

Die Natur selbst, sofern sie mit einem für das Höhere empfänglichen Sinne betrachtet wird, lässt die hohe Ausnahmestellung erkennen, welche dem Menschen unter den übrigen Geschöpfen von Gott zugedacht ist. Der in göttlicher Erleuchtung gegebene Bericht, Gen. 1, 1—2, 3, welcher aus den die Natur durchwaltenden Gesetzen die Gedanken, aus den Werken der Schöpfung die Worte des Schöpfers herausliest, hat jene Stellung des Menschen zu Gott und zur Welt in unübertrefflicher Kürze und Schärfe gezeichnet:

Gen. 1, 26. „Da sprach Gott: Lasset uns[1]) Menschen machen in der Eigenschaft unseres Bildes, nach unserer Aehnlichkeit.[2]) Und sie sollen herrschen über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über das Vieh und über die ganze Erde und über alles Gewürm, was auf Erden kriecht."

Zweierlei liegt in diesem Wort: die von Gott geschaffene Uranlage und die gottgewollte Urbestimmung des Menschen,

[1]) Der Plural נעשה ist weder als plur. majest. (Knobel), noch als Plural der Entschliessung, Selbstaufforderung, Reflexion (Hitzig zu Jes. 6, 8, Tuch, H. Schultz) anzusehen. Die drei Personen der Gottheit können auch nicht unvermittelt in's Alte Testament hineingetragen werden, wie die alte kirchliche Auslegung that. Und die Engel dürfen wenigstens nicht als neben Gott wirkende in Betracht kommen. Dagegen erklärt sich diese Mehrheit hier ähnlich wie bei dem danebenstehenden אלהים (Dillmann). Die Gottheit nach ihrer Fülle von Besonderungen umfasst der dienenden, wirksamen und offenbarenden Organe viele. Diese bilden dem Menschen gegenüber mit Gott zusammen eine Einheit göttlicher Art. Vergl. Gen. 3, 22; Jes. 6, 8; Psalm 8, 6. Nach dem Bilde dieser göttlichen Art ist der Mensch geschaffen.

[2]) Schon in der patristischen, dann in der kirchlichen Auslegung versuchte man einen wesentlichen Unterschied zwischen den Begriffen צלם und דמות zu statuiren, etwa so, dass ersteres auf die Substanz, letzteres auf die Accidenzien gehe, ersteres die unverlierbare Wesensverwandtschaft, letzteres die beim Sündenfall eingebüsste Aehnlichkeit mit Gott bezeichne. Nun ist zwar richtig, dass jene Gottesabbildlichkeit durch den Fall getrübt wurde, ohne doch aufgehoben zu werden, wie die Herrschaft über die Natur gestört wurde, ohne doch aufzuhören. Allein es geht nicht an, diese zwiefältige Beziehung auf jene zwei Ausdrücke zu vertheilen, welche nach der hebräischen Sprechweise, wie schon Calvin richtig erkannt hat, wesentlich synonym stehen. Vergl. im Uebrigen Zöckler, „Die Lehre vom Urstand des Menschen" (1879), S. 54—73.

seine Gottähnlichkeit und seine Weltherrschaft. Gewiss ist diese letztere mit jener ersteren dem Menschen virtuell verliehen, aber beide sind nicht ohneweiteres identisch zu setzen, als ob das וירדו den ganzen Inhalt der vorausgegangenen Ausdrücke צלם und דמות angäbe und die äussere Ueberlegenheit über die Creatur den göttlichen Adel des Menschen ausmachte. Vielmehr schon an sich, abgesehen von seinem Verhältniss zur Welt, trägt der Mensch eigenschaftlich das Ebenbild Gottes an sich, welches ihn specifisch von allen niedrigeren Creaturen unterscheidet, gleichwie es der Pflanze im Unterschiede von allen vorausgegangenen unorganischen Gebilden eigen ist, sich durch Samen fortzupflanzen (Vers 12), dem Thiere (Vers 20), eine „lebendige Seele", einen empfindenden Lebensfocus zu haben, wo alle Eindrücke zusammentreffen und von wo alle Triebe ausgehen. Das Wesen also und den Inbegriff dessen, was den Menschen von der ihm untergebenen Creatur unterscheidet, haben wir unter dieser Gottesabbildlichkeit zu verstehen. An eine blos körperliche Eigenschaft kann dabei unmöglich gedacht sein, da der göttliche Lebensgeist (1, 2; vergl. 2, 7) diesem Abbilde Gottes doch in besonderem Masse innewohnen muss. Zwar ist die Leiblichkeit des Menschen ebensowenig dabei gleichgültig: sie ist so beschaffen, dass sie wie die keines anderen Geschöpfes der Erde der Ausdruck der göttlichen Geistigkeit ist, welche dem Menschen innewohnt, indem sie ein unübertreffliches harmonisches Ganzes bildet, gleichmässig mit allen Organen zur Aufnahme der verschiedenen Eindrücke ausgestattet und mit allen Gliedern zur Aeusserung des Willens ausgestaltet, sowie sie durch ihren aufrechten Bau die Herrschaft anzeigt, welche der Mensch auszuüben bestimmt ist. Aber nicht blos in seiner äusseren Erscheinung, noch mehr darin, dass der Mensch rathschlagt und spricht und handelt mit Bewusstsein wie Gott, als ein ethisch-persönliches Wesen, während Pflanzen und Thiere nur Gattungen ohne Persönlichkeit darstellen (vergl. das für sie charakteristische מין), tritt sein in jene Ausdrücke zusammengefasster eigenthümlicher Vorzug, seine Gottverwandtschaft zu Tage, und eben aus dieser ergibt sich sein Beruf, die Erde zu beherrschen ähnlich wie Gott. Trotz der Merkmale relativen göttlichen Lebens, welche Pflanzen und Thiere aufweisen, werden sie ausdrücklich (Vers 29—30) dem Menschen unter-

geordnet, der nicht nur das Wirken göttlicher Kräfte verspüren lässt, sondern dessen Sein und Wirken als Abbild des göttlichen erscheint.

Dass nun das wahre Wesen des Menschen, seine specifische Eigenthümlichkeit für Gottähnlichkeit und -Abbildlichkeit erklärt ist, darin liegt sowohl des Menschen Abhängigkeit von Gott wie seine Erhabenheit über der Welt. Was er vor den niedrigeren Geschöpfen voraus hat, das hat er von der Gottheit geerbt als etwas, was dieser im höchsten Masse eigen, ureigenthümlich ist. Denn dass das Abbild nur einen schwachen Reflex des Urbildes bietet, versteht sich hier von selbst. Nur soweit der Mensch Gottes Abglanz ist und bleibt, kommt ihm seine besondere Würde und fällt ihm die Herrschaft auf Erden zu. Diese Herrschaft ist aber von Anfang an als der Preis einer Arbeit, das Ziel einer Entwicklung in Aussicht gestellt. Insbesondere die Aufforderung Vers 28 führt darauf, dass nicht ohne des Menschen Zuthun er zum Herrn der Erde werden wird, wenn auch sein vom Uranfang stammender Adelsbrief ihm das Recht zu dieser Weltherrschaft zuspricht. Wie die Menschen allmählich sich mehren werden bis zur Erfüllung dieser Erde, welche ihnen zur Wohnstätte bestimmt ist, so werden sie nach und nach zu immer vollkommenerer Beherrschung derselben gelangen, wobei sie freilich ihre höchste Hoheit in der Gottähnlichkeit suchen sollen. Dies ist die wahre Bestimmung des Menschen in der Welt: Als Herrn der Natur soll er sich durch die Cultur beweisen, diese aber eine allseitige Ausprägung seines Verhältnisses zu Gott sein.

Es ist nicht möglich, des Menschen Bedeutung wahrer und tiefer auszudrücken als es mit diesen kindlichen Worten geschieht, welche uns den Rathschlag Gottes über ihn melden. Was die Naturgeschichte über die Stellung des Menschen zum Universum beibringt, bestätigt vollauf den Bericht von Gen. 1: Erst hat der Boden für ihn, die Nahrung und Umgebung für ihn zubereitet werden müssen, erst hat seine Form in unvollkommeneren, aber stufenweise der Vollendung zustrebenden Gebilden während ganzer Perioden vorbereitet werden müssen, bis im Menschen diese Vollendung erreicht war und die Neuschöpfung aufhörte, im Menschen, der doch nicht blos graduell von den niedrigeren

Geschöpfen unterschieden ist, sondern wesenhaft ein höheres Princip darstellt, welches in keiner andern Creatur zum Ausdruck kommt. Wie aber der Mensch das Strebeziel der Natur ist, so geht, wie uns die Culturgeschichte lehrt, dank jenem höheren Princip sein eigenes Streben überall und zu allen Zeiten dahin, die Kräfte der Natur völliger sich unterthan zu machen. Und die Religionsgeschichte zeigt, wie die Fassung dieser seiner Weltaufgabe stets durch sein Verhältniss zur Gottheit bestimmt war. Wenn nun dabei auch vielfach in Folge von Verkennung jener Abhängigkeit von Gott oder Verzerrung des göttlichen Urbildes eine willkürliche, eigenmächtige und darum widergöttliche Weltherrschaft angestrebt wurde, so ist doch auch dieses verkehrte Streben mit seinen grossartigen Anstrengungen, theilweisen Erfolgen und schliesslichen Misserfolgen ein Zeugniss für jene göttliche Urbestimmung, dass der Mensch auf Erden als Abbild seines Schöpfers herrschen soll. Dieses hohe Ziel zu verwirklichen blieb aber der Heilsgeschichte vorbehalten; d. h. es bedurfte dazu nach dem Eindringen der Verderbniss in die menschliche Natur jener höheren Lebenskraft, welche in Jesu Christo der Menschheit geschenkt wurde, in dem das Gottesreich auf die Erde gekommen und durch den es sich vollenden wird. So ist auf diesem ersten Blatt der Bibel schon der Keim zum Ende enthalten, im ersten Worte Gottes über den Menschen liegt schon sein ganzer Plan mit der Menschheit, dessen Ausführung durch mancherlei Hemmungen hindurch um so herrlicher sich verwirklichen sollte.

Von dieser idealen Urbestimmung aus fasst der achte Psalm den Menschen in's Auge, den äusserlich angesehen unscheinbaren, aber durch Gottes Gnade über alle irdische Creatur erhobenen Herrn der Natur:

Vers 4 ff.
Wenn ich anschaue deinen Himmel, das Werk deiner Finger
Den Mond und die Sterne, die du bereitet hast,
Was ist der Mensch, dass du sein gedenkest?
Und des Menschen Sohn, dass du sein dich annimmst?
Und du hast ihn wenig zurückstehen lassen hinter göttlichen Wesen,
Mit Ehre und Herrlichkeit kröntest du ihn,
Du machtest ihn zum Herrscher über deiner Hände Werk,
Alles legtest du unter seine Füsse u. s. w.

Der Psalm redet deutlich von der dem Menschen überhaupt im Unterschied von allen sichtbaren Geschöpfen durch den Schöpfer verliehenen Herrscherwürde, welche in dem innerlichen Gemeinschaftsverhältniss Gottes zu ihm (Vers 5) ihre Wurzel hat. Da indessen die göttliche Menschheitsidee nur in Einem „Menschensohn" nach beiden Seiten (im Verhältniss zu Gott wie zur Welt) zur vollen Wahrheit geworden ist oder durch ihn der vollen Verwirklichung entgegengeht, so ist es ganz berechtigt, wenn der Verfasser des Hebräerbriefes 2, 6 ff. diesen Psalm um eine Octave höher stimmend, ihn auf jenen wahren, vollendeten Menschensohn bezieht.[1]) Nur darf die Beziehung auf den künftigen Adam[2]) nicht so in die Uebersetzung eingetragen werden, wie es von Luther geschehen ist, der auch Vers 6 missverstanden hat.

§ 12. Der gemeinmenschliche Zustand in der Sündhaftigkeit (das Protevangelium).

Während Gen. 1, 1—2, 3 die Ordnung des Kosmos, dessen Krone der Mensch ist, in einer wohl gefügten Reihenfolge von Tagewerken uns vorführt, an deren Schluss jener als von Gott bestimmter Herrscher über diese Erde gesetzt wird, worauf „Alles sehr gut" ist, versetzt die davon unabhängige Erzählung 2, 4 ff. gleich unmittelbarer in das Verhältniss des Menschen zu den Geschöpfen der Natur wie zu Gott, und schildert in freier, blos durch das Bedürfniss der Erzählung bedingter Folge den Gegensatz des wonnigen Urzustandes der Unschuld und des gemeinmenschlichen Lebens in der Sündhaftigkeit und dem Leiden, das mit dem Tode schliesst. Jener Zustand paradiesischer Lust war eigentlich Gegenstand des gütigen Schöpferwillens. Wie aber das Dasein von Himmel und Erde, das Dasein von Pflanzen, Thieren, Menschen je ein Gotteswort erkennen lässt, so das Widerstreben der Creatur gegen die Arbeit des Menschen, die Leiden und der Tod, wovon er nimmer frei wird, je ein anderes. Doch nicht durch ein göttliches Urwort, welches den schöpferischen Anfangsworten ebenbürtig wäre, sind diese Plagen gesetzt. Was Gott von Anfang gesprochen, brachte Leben hervor und

[1]) Vergl. auch 1 Kor. 15, 27; Eph. 1, 22.

[2]) 1 Kor. 15, 45; Röm. 5, 12.

das Geschaffene war gut. Das Uebel, das im Tode gipfelt und in ihm sich zusammenfasst, ist von Gott anfänglich nur bedingungsweise gesetzt (2, 17); erst durch den Fall des Menschen, durch seinen selbstwilligen Ungehorsam gegen Gottes Satzung wird das Leiden und Sterben zur allgemeinen Naturordnung; der Mensch wird vom anfänglichen Zustand der Lebensgemeinschaft mit Gott ausgeschlossen (3, 22 ff.). Näher besondert wird dieser Strafzustand, der gemeinmenschliches Loos geworden, 3, 16 ff. nach dem allgemeinsten Unterschied der Männlichkeit und Weiblichkeit. Aus dem göttlichen Urtheil über den Urfall des Menschen leitet sich das mit der Menschennatur verbundene Leiden her. Dorther stammen das Wehe und die Unfreiheit, welche mit dem Wesen der Weiblichkeit unzertrennlich verbunden sind, indem nur auf dem Weg der Schmerzen in Abhängigkeit vom Manne das Weib seine Bestimmung, Mutter zu werden, erfüllen kann, Vers 16; dorther der passive Widerstand der Natur, welcher die Culturarbeit des Mannes zu einer so beschwerdevollen macht (Vers 17 ff.), indem die ihm 1, 28 zugesprochene Herrschaft über die Erde nur um solchen Preis beständiger Mühsal errungen werden kann. Die Bestimmung des Menschen zur Cultivirung der Erde ist geblieben, aber das Privilegium zu einer Servitut geworden.

Werfen wir von da einen Blick auf das erste der drei Gottesworte, welches die Schlange trifft, Vers 14. 15, so liegt es nahe, diesen Spruch rein naturgeschichtlich zu fassen.

Da sprach Jahve Gott zur Schlange: Weil du Solches gethan hast, verflucht seist du unter[1]) allem Vieh und vor allen Thieren des Gefildes. Auf deinem Bauche sollst du gehen und Staub fressen[2]) alle Tage deines Lebens.

---

[1]) מִן ist Partikel der Auszeichnung, Eminenz. Durch ihre Verfluchtheit hebt sich die Schlange von allen Thieren ab, zeichnet sich vor allen aus. Ganz analog ist Richt. 5, 24 gesagt: gesegnet vor den Weibern (מִנָּשִׁים) — gesegnet wie keine Andere. Vergl. Deut. 33, 24 und auch Gen. 3, 1. Dass die anderen Thiere auch verflucht seien, liegt nicht in dem Wort, wird dadurch aber auch nicht ausgeschlossen. Keinesfalls sind sie es so, wie die Schlange.

[2]) Mit אכל עפר ist wohl nicht eigentlich die Nahrung der Schlange gemeint, sondern es ist ein Ausdruck, der die Erniedrigung, welche in ihrer Gangart liegt, recht veranschaulichen soll. Vergl. Micha 7, 17 und unser „in's Gras beissen". Hofmann („Schriftbew.", I, 574): „Das Staubfressen ist damit gegeben, dass sie am Boden liegt und dient mit diesem zusammen, den Stand der

Und Feindschaft will ich setzen zwischen dir und zwischen dem Weibe und zwischen deinem Samen und zwischen ihrem Samen. Er wird dir den Kopf zerquetschen und du wirst ihn in die Ferse quetschen.[1]

Ist nicht das Wandeln der Schlange auf ihrem Bauche ihr ebenso natürlich, wie es dem Weibe natürlich ist, unter Schmerzen zu gebären, oder dem Boden, Dornen und Disteln zu tragen? Auch das weiterhin von der Erbfeindschaft[2] der Schlange und des Weibessamens Gesagte liesse sich blos auf die naturgeschichtliche Abneigung und Feindschaft der beiden Geschlechter be-

---

Niedrigkeit zu veranschaulichen, in welchem sie sich gegenüber dem aufrecht auf seinen Füssen stehenden Menschen befinden wird." Doch ist nicht zu läugnen, dass manche Völker glaubten, die Schlange fresse wirklich Staub. Bochart, „Hierozoïcon", T. III, pag. 245 ed. Ros. Nach Jes. 65, 25 begnügt sich im idealen Friedenszustand der Zukunft die Schlange mit Staub, beisst also nicht mehr. Dass übrigens vor der Verurtheilung die Schlange eine andere Gangart gehabt habe (Josephus, Targ. Jonathan u. a.), dahin ist die Erzählung nicht zu pressen. Wie die eigene Nacktheit dem Menschen erst nach dem Falle zum Bewusstsein gekommen ist, erschien ihm auch erst nach jenem Fluch die Lebensweise der Schlange als schimpfliche Erniedrigung.

[1]) Für שׁוּף ist die Bedeutung „schnappen", „trachten" nach etwas (= שׁאף) durch Hiob 9, 17 nicht genügend gesichert, obwohl schon LXX (τηρεῖν) Onkelos einen ähnlichen Sinn geben. Dagegen verwirft Hieronymus *servabit* und zieht *conteret* vor. Die Vulgata hat daher zuerst *conteret*, dann aber *insidiaberis*. Die Combination mit שׁאף: schnauben, schnappen, trachten, wobei es den blossen *conatus* ausdrücken würde, erneuerten Coccejus, Umbreit, v. Bohlen, Ewald, Knobel, Hupfeld, Dillmann u. A. Die durch die Dialekte (syrisch ܫܦ und ܫܦ, aram. שׁוּף, שְׁפָא, שְׁפַף) für die Wurzel שׁף verbürgte Bedeutung zerreiben, zermalmen, quetschen halten fest nach Röm. 16, 20 und den Rabbinen, sowie Syr. (ܠܘܫܦ und ܠܫܘܦܐ) und Samar.: Delitzsch, Hengstenberg, Tuch, Wright, G. Baur („schlagen an"?), Keil u. A. Unzutreffend Lange: erfassen, packen, treffen. Auch die Verbindung des Wortes mit עקב macht keine Schwierigkeit. Sie erklärt sich einmal aus dem beabsichtigten Gleichklang, sodann aber aus der Gewohnheit der Semiten, solche Stiche durch Verba des Schlagens auszudrücken. Vergl. הִכָּה Jona 4, 7, das arabische ضَرَبَ vom Skorpion, aber auch lateinisch ictus serpentis, feriri a serpente, griechisch πλησσειν, das Graec. Ven. a. u. St. beidemal braucht. Ueber den doppelten Accusativ bei dem Verbum siehe Gesenius, „Gramm.", § 139, 2, Anmerkung.

[2]) Wie hier von der Feindschaft der Schlange und ihres Samens die Rede ist, was das ganze Schlangengeschlecht umfassen soll, feien die Araber noch heute wider den Biss „der Schlange und ihres Bruders" in diesem Sinn (v. Orelli, „Durch's heilige Land", S. 48).

ziehen, in Folge deren sie einander schädigen und vertilgen wo und wie sie können. Auch das liesse sich wohl in diese Anschauung aufnehmen, dass offenbar die Schlange bei diesem Kampfe auf Leben und Tod als im Nachtheil befindlich erscheint. Sie soll ja in diesem Spruch als die schuldigste das strengste Strafurtheil empfangen. Und in der That wird sie in den Staub erniedrigt, während der Mensch aufrecht bleibt. Die Folge davon ist, dass er ihr den Kopf zertreten kann, während sie ihn höchstens in die Ferse trifft. Der Sieg wird, wenn auch nicht ohne schmerzvolle Wunde, im Allgemeinen dem Menschen, der Untergang, wenn gleich nicht ohne Rache, der Schlange in Aussicht gestellt. Auch diese von der Gerechtigkeit geforderte Unterordnung der Schlange unter den Menschen findet demnach im physischen Naturbestand ihren Ausdruck. Nach dem Wortlaute also könnte der Spruch an sich einfach die Erklärung für die auffällige Wahrnehmung enthalten, dass die Schlange, dieses so schöne und kluge Thier, so kläglich wie kein anderes sich auf dem Bauche durch den Staub bewegen müsse[1]) und vor allen andern dem Menschen verhasst und verfeindet sei. Dass der aus dieser Feindschaft resultirende widerwärtige Zustand einmal aufhören werde, wäre durch nichts angedeutet, sondern würde erst aus Sprüchen, wie Jes. 65, 25, sich ergeben.

Allein bei der naturgeschichtlichen Absonderlichkeit dürften wir nach dem Zusammenhange auch dann nicht stehen bleiben, wenn nicht die babylonische Mythologie den dämonischen Charakter der Schlange ausser allen Zweifel setzte.[2]) Wie die ganze Darstellung offenbar im sinnlichen Wortverstand sich nicht erschöpft, die Paradiesesbäume und -Früchte Verkörperungen von etwas Geistigem sind, so ist dies insbesondere bei dem Thiere der Fall, welches als Verführer (Vers 14 כי עשית זאת) verurtheilt wird.[3]) Die giftige Schlange mit ihren gleissenden, schillernden Farben, ihren umstrickenden Windungen, ihrer Doppelzüngigkeit

[1]) Vergl. den sanskritischen Namen der Schlange: uraga, Brustgänger.

[2]) Vergl. Smith, „Chaldäische Genesis", S. 86 ff.

[3]) Dass die Hebräer diesen ihnen von aussen zugekommenen Mythus nicht mehr geistig verstanden hätten (Hitzig, „Bibl. Theol.", S. 141), ist eine kecke Behauptung bei der psychologischen Wahrheit und Feinheit, durch die sich gerade die hebräische Erzählung auszeichnet!

und ihrem berückenden Blick ist die leibhaftige Versuchung, wie sie weiterhin nach ihrer schmählichen Niedrigkeit und Verhasstheit den leibhaftigen Fluch darstellt.[1]) Zwar wird bei der kindlich naiven Darstellung, welche der Vorstellung der ersten Menschen völlig angemessen ist, von der sinnenfälligen Versuchung der dämonische Versucher noch nicht unterschieden; allein eben darin, dass in und mit jenem Thiere zugleich die zum Bösen versuchende, dem Menschen verderblich gewordene Macht in den Staub erniedrigt wird, liegt eine Verheissung. Zunächst ist bedeutsam, dass der Mensch mit dieser Macht in stetiger Fehde liegen soll; er ist also bestimmt, noch einen ernstlicheren Kampf zu führen als den um's tägliche Brod, den Kampf wider das Böse, gegen welches er stets auf der Hut sein muss, da es ihm sonst bitteres Weh bereitet. Vergl. Gen. 4, 7. Schon diese gottgestiftete Feindschaft zwischen ihm und der bösen Macht ist ein Segen, denn was würde aus dem Menschen, wenn er nur die gleissende Schlange der Versuchung kennte, nicht auch die verfluchte, welche ihm stetiges Leid anthut! Und in dem Kampfe mit dieser Macht des Bösen ist ihm eine gewisse Ueberlegenheit verliehen, so dass er siegen kann über den Feind, der alles Weh auf die Erde gebracht hat, wenn gleich dieser Sieg nicht ohne schmerzliche Wunde erstritten wird. Denn er bleibt aufrecht, der Verführte, während die Verführerin sich zu seinen Füssen winden muss. Darin liegt ausgesprochen, dass ihm von Gott der Sieg bestimmt ist über dieses Thier, damit aber zugleich über die Macht, welche ihn um Unschuld und Seligkeit gebracht hat. Des Menschen Strebeziel muss fortan sein, nicht mehr nur die Erde zu beherrschen, ihren passiven Widerstand zu brechen, sondern insonderheit auch, das ihm so gefährliche Böse unter seine Füsse zu treten. Vergl. Gen. 4, 7.

Von da aus geht die alte kirchliche Deutung noch einen Schritt weiter: Der Weibessame wird nicht nur in einzelnen Kämpfen, sondern, zu einer persönlichen Einheit zusammengefasst, in einem bestimmten entscheidenden Hauptkampfe den Sieg davontragen. So schon das jerusalemische Targum. Jenes ישוף sagt dann nicht mehr nur etwas Zuständliches, Gemeinmensch-

[1]) Vergl. Delitzsch, „Commentar zur Genesis", 4. A., S. 147.

liches voraus, es verkündet etwas Historisches, was dermaleinst eintreten werde. Hier hat die Erklärung von der Erfüllungsgeschichte aus dem allgemeinen Wort eine grössere Bestimmtheit zuerkannt, als darin ausgesprochen ist und den ersten Hörern nothwendig zum Bewusstsein kommen musste. Es ist nämlich nicht bestimmt gesagt, ob der fortgesetzte Kampf zwischen Weibessamen und Schlangensamen je in der Zeit eine abschliessende, endgültige Entscheidung finden werde. Aber das liegt in jenem Worte, dass, wenn eine solche eintrete, sie zu Gunsten des Weibessamens ausfallen müsse.

Eine grössere Bestimmtheit, als dem unmittelbaren Verstande und Zusammenhang nach ihm zukommt, wird bei jener Erklärung namentlich dem Worte זרע gegeben. Die alte Kirche[1]) hat dasselbe geradewegs individuell vom Messias verstanden. Späterhin erkannten jedoch Calvin[2]) und die ihm folgenden Reformirten die collective Bedeutung des זרע sowie des הוא, während die älteren Lutheraner[3]) vorwiegend die individuelle festhielten.[4]) Allerdings schliesst der Collectivbegriff, der als solcher auch seine geistige Einheit hat (vergl. Gal. 3, 16), nicht aus, dass diese zur persönlichen werde und jene Nachkommenschaft in Einer Person den vollkommenen Sieg über die Macht des Bösen erringe. Aber nur das ist aus dem allgemein unbestimmt lautenden Spruche gewiss, dass wenn Einer diesen leidensvollen Kampf siegreich zu Ende bringt und so die Bestimmung des ganzen Geschlechtes erfüllt, derselbe ein Sohn des Weibes sein wird. Dass nicht alle Menschen in diesem Lebenskampfe bestehen und des Sieges theilhaftig sein, sondern ihrer manche erliegen und gar die Art

[1]) Irenäus, Clemens Al., Cyprian, s. G. Baur, S. 165.

[2]) Siehe Calvin zu der Stelle: Generaliter semen interpretor de posteris.

[3]) Nach Luther, Flacius, Concordienformel. Neuestens tritt der reformirte Böhl für die von den Lutheranern im Allgemeinen aufgegebene Fassung ein. Derselbe erneuert auch die sachlich unmögliche messianische Uebersetzung von 4, 1: Ich habe einen Mann gewonnen, den Jahve (statt: mit Jahve's Hülfe), womit Eva ihren Erstgeborenen als den ihr verheissenen Gottmenschen bezeichnen soll!

[4]) Die Katholiken beziehen sogar das Subjectivpronomen auf Maria, weil die Vulgata: *ipsa* conteret gibt, was Bellarmin „De Verbo Dei", II, 12 ernstlich vertheidigt, während sich schon Calvin über diese unverantwortliche Einschwärzung ereifert.

des Bösen annehmen werden,[1]) ist in diesem universalen Verheissungsspruch noch nicht angezeigt.

Eine Verheissung liegt demnach wirklich in dem Wort und mit tiefem Geistesblick hat die Kirche darin das πρῶτον εὐαγγέλιον gefunden. Freilich nicht in die Form des Segensspruches ist sie gekleidet, sondern in die Form des Fluches. Die ganze Heilsentwicklung nimmt eben vom Fall des Menschen ihren Ausgang und beginnt mit dem Gericht, das den gesammten Lebenszustand bestimmt. Allein ein Sonnenstrahl der Gnade gegen die gefallene Menschheit fällt unverkennbar durch das Dunkel der göttlichen Strafgerechtigkeit. Denn 1. Jene mühevolle Arbeit des Mannes ist für ihn keine vergebliche, sondern der Weg zum Lebensunterhalt, zum Genuss. 2. Jenes Leiden des Weibes ist für sie kein unfruchtbares, sondern der Weg zur Fortpflanzung des Lebens, zur Mutterfreude. 3. Jener gefährliche und wundenbringende Kampf wider die böse Macht ist kein hoffnungsloser und erfolgloser, sondern der Weg zum Sieg.

Dabei wird an unserer Stelle zuerst auf die künftige Entwicklung der menschlichen Gattung hingewiesen, auf den hoffnungsreichen Weibessamen. Diesem letzteren, nicht dem Weibe selbst wird der eigentliche Kampf und Sieg über die Schlange zugesprochen. Dem Weibessamen gehört die Zukunft, während der Schlangensame keine höhere Entfaltung darstellt, keine vollere Energie entwickelt, daher die alte Schlange selbst Subject und Object des künftigen Kampfes bleibt. Fortan ist der menschliche Blick nicht mehr rückwärts gewendet in Sehnsucht nach dem verlorenen Paradiese, sondern hoffnungsvoll richtet er sich in die Zukunft,[2]) welche in nicht geahnter Fülle und Mannigfaltigkeit das Thema vom Kampfe des Menschen mit dem Bösen entwickeln und seinem Anfangs noch nicht im menschlichen Bewusstsein liegenden Abschluss zutreiben sollte.

Was die Art und Weise der schliesslichen Erlösung betrifft, so erkennen wir von der neutestamentlichen Offenbarung aus, dass dieses noch unentwickelte göttliche Anfangswort den Keim des endlich erschienenen Heils in sich trägt. In Einer Person sollte der Weibessame seine Vollendung finden, in der des

[1]) Matth. 3, 7; 23, 33; Joh. 8, 44; Weish. Sal. 2, 24.

[2]) Gen. 3, 20; 4, 1; 5, 29.

Menschensohnes, der so heisst, weil in ihm der Begriff des Menschen sich vollkommen verwirklicht.[1]) Durch ihn, der den Verführer jederzeit siegreich unter die Füsse trat, ist der entscheidende Sieg erkämpft worden,[2]) nicht ohne dass Er, der Sieger, am Stiche der Schlange verblutete, d. h. das Todesleiden, das der bitterste Inhalt des aus der Sünde entstammten Fluches, in vollstem Masse an sich erfuhr. In Ihm und mit Ihm sind auch die Menschen Sieger über den Bösen[3]) und können von dem ganzen Fluche frei werden, der sich von Adam her auf die Geschlechter vererbte.[4]) Denn die Vollendung des durch Ihn herbeigeführten Zustandes wird auch das Aufhören der Widersetzlichkeit, welcher der Mensch von Seiten des Erdbodens, der Pflanzen- und Thierwelt begegnet, wie die Erlösung vom Todesbanne involviren. Vergl. Röm. 8, 19 ff. Und ein merkwürdiges Zusammentreffen bleibt es, dass dieser Schlangentreter noch in besonderem Sinne des Weibes Same wurde, vom Weibe geboren, ohne eines Mannes Sohn zu sein. Es heisst auch hier: Wo die Uebertretung gross geworden, hat sich die Gnade noch mächtiger gezeigt. War das Weib dem Verführer zugänglicher als der Mann, so zeigte es als das schwächere Gefäss sich auch für die Gnade Gottes empfänglicher als der Mann. Wie vom Weibe das Elend in die Welt gebracht wurde, so ist auch der Erlöser von ihm geboren worden. Ebenso fällt von der vollkommenen Offenbarung in Christo aus ein helleres Licht auf das Wesen des in dem Thiere verkörperten Versuchers. Die versuchende Macht, welche den ersten Menschen in sinnlicher Gestalt begegnete und für ihr Bewusstsein von dieser noch nicht geschieden war, ist dort in ihrer geistigen Art und Selbständigkeit offenbar geworden.[5]) Darin liegt die Erlösungsfähigkeit der sichtbaren Creatur. So schimmern die Umrisse des göttlichen Heilsplanes durch die Hülle dieses Wortes durch. Es ist mit demselben die Erlösungsbedürftigkeit, aber auch die Erlösungsfähigkeit aller Menschen gesetzt. Denn nicht im Menschen hatte

---

[1]) Siehe oben S. 97.

[2]) 1 Joh. 3, 8; Hebr. 2, 14 f.; Col. 2, 15.

[3]) Röm. 16, 20.

[4]) Röm. 5, 12 ff.

[5]) Apokal. 12, 9; 20, 2.

das Allen anhaftende Böse seinen Ursitz, weshalb auch nicht er mit dem eigentlichen göttlichen Fluche belegt ist. Die grossartige Offenbarung, welche darin liegt, dass Sünde, Leiden und Tod nicht als etwas mit dem menschlichen Wesen nothwendig Verbundenes, sondern erst in Folge seiner Ausartung über den Menschen Gekommenes, dargestellt werden, ist um so wichtiger, als zunächst dieses allgemeinste Bedürfniss nach Erlösung und seine Befriedigung hinter einer vorläufigen Verwirklichung der Gottesherrschaft in einem Theil der Sünderwelt zurücktritt.

§ 13. Die dreifaltige Entwicklung der Menschheit (Segen Noahs) Gen. 9, 25—27.

Die Entwicklung der Menschheit, wie sie aus dem erörterten Gottesspruch sich erwarten liess, wurde durch das Einreissen unnatürlicher Verderbniss gestört, welche ein ausserordentliches Eingreifen des richtenden Gottes zur Folge hatte. Nachdem durch das Gericht der grossen Fluth die Ausbreitung des Menschengeschlechts gehemmt worden, erscheint dasselbe, soweit es wenigstens im Gesichtskreis der Bibel lag, wieder in einer persönlichen Einheit, der des einzig verschonten Noah[1]), zusammengefasst.

Noah mit den Seinigen wird von Gott in ein Bundesverhältniss gesetzt, 9, 8 ff. Der biblische Begriff „Bund" setzt aber keineswegs Gleichberechtigung und in Folge dessen gleichmässige Wechselbestimmung zweier Contrahenten voraus. בְּרִית bezeichnet eigentlich überhaupt die Festsetzung, Abmachung, feierliche Bestimmung, Verfügung (vergl. διαθήκη LXX, testamentum), so z. B. Hos. 2, 20, besonders aber eine solche Bestimmung, wodurch sich Gott in ein besonderes Verhältniss zu Menschen setzt, das Verhältniss, das ohnehin zwischen ihm und allen Menschen besteht, näher besondert. Bei dieser Natur des Wortes und Begriffes versteht sich, dass die Initiative dabei ganz von Gott ausgeht, und lässt sich begreifen, warum nicht immer Verpflichtungen der Menschen ausdrücklich als Bundes-

[1]) Nach 5, 29 drückt dieser Name die Sehnsucht nach einem Tröster bei der gottverhängten Mühsal der Landarbeit aus. Das auch abgesehen vom Fluthgericht unter dem Fluche von Gen. 3 seufzende Menschengeschlecht blickte also Linderung hoffend auf seine gottverheissenen Nachkommen.

bedingungen hingestellt werden. Gott trifft eine solche Verfügung aus souveräner Gnade und erst in zweiter Linie soll sich dann die neue Beziehung zu Gott auch im menschlichen Leben ausprägen. So ist 6, 18; 9, 11 ff. von Bedingungen, welche Noah zu erfüllen hätte, nicht die Rede. Vielmehr ist es ein Gnadenbund, wo Gott durch seine Zusage sich bindet. Allerdings wird 9, 1 ff. eine zum Theil neue Lebensordnung eingeschärft, allein das Bundesverhältniss ist nicht einmal (ausdrücklich) von der Haltung dieser Vorschriften abhängig gemacht. Das Bundeszeichen gibt hier Gott im Regenbogen zur Erinnerung beider Theile an die von ihm gegebene Verheissung.

Der Inhalt nämlich der mit Noah und in ihm mit der ganzen Menschheit getroffenen göttlichen Bundesbestimmung besteht in der Verheissung, dass Gott kein universales Vertilgungsgericht nach der Art der grossen Fluth mehr über die Menschheit wolle kommen lassen. Auch der Jehovist, obwohl er nicht der Form des ברית sich bedient, gibt diesem göttlichen Liebesrathschluss über die gerettete Menschheit beredten Ausdruck, indem er im Anschluss an Noah's Dankopfer den Herrn zu sich sprechen lässt:

„Nicht will ich fürderhin nochmals den Erdboden verfluchen um des Menschen willen, weil das Dichten des Menschenherzens böse ist von seiner Jugend an,[1]) und nicht will ich fürderhin nochmals alles Lebendige schlagen, wie ich gethan habe. So lange die Erde dauert, sollen Saat und Ärnte und Frost und Hitze und Sommer und Winter und Tag und Nacht nicht unterbrochen werden." (8, 21 ff.)

Es ist ein überaus tiefer und wahrer Gedanke, dass der normale Wechsel der Tages- und Jahreszeiten, von welchem der Bestand der Erde und das Gedeihen des Menschenlebens abhangen, also der reguläre Naturverlauf bei der radicalen Sündhaftigkeit des Menschengeschlechtes nicht etwas Normales, Selbstverständliches sei, wie es gewöhnlich angesehen wird, sondern ein Willensact der göttlichen Gnade. Dass die Schöpfung in schöner Harmonie fortbesteht, dass die Geschichte der Menschheit sich ungestört entfalten kann, ist eine Frucht der göttlichen Gnade, welche durch

[1]) כי יצר לב׳ gehört nicht zu לא אוסיף, sondern entwickelt das zu לקלל gehörige בעבור האדם, ist also nicht ein Milderungsgrund, welcher den Herrn beschwichtigt, sondern vielmehr ein Grund, der ihn veranlassen könnte, die Creatur zu verderben, wenn nicht seine Gnade die strenge Gerechtigkeit aufhielte.

menschliche Sünde den herrlichen Plan Gottes in Bezug auf Schöpfung und Menschheit nicht vereitelt werden lässt. Und jener Gnadenrathschluss knüpft sich an Noah's Namen; er bethätigte sich in Noah's Verschonung und weiterhin besonders in der ungehemmten Entwicklung seiner Nachkommenschaft, die zwar nicht Noah's Gesinnung hat, sondern gemeinhin innerlich Gott entfremdet ist, aber doch äusserlich den Zweck der Erschaffung des Menschen erfüllen und über Raum und Zeit sich uneingeschränkt ausbreiten soll. Gottes Gnade entzieht der Weltgeschichte ihre Basis nicht, sondern lässt ihr freien Spielraum.

In Bezug auf die Dauer dieser Entwicklung der Menschheit sind die Bestimmungen לדרת עולם (9, 12 vergl. 16 eloh.) und עד כל ימי הארץ (8, 21 jehov.) synonym. Es ist damit eine Zeit ausgedrückt, von der kein Ende sich absehen lässt. Keine zeitliche Schranke dieses Bundesverhältnisses tritt in's Bewusstsein, womit freilich nicht gesagt ist, dass der Zustand absolut kein Ende nehmen könne. Die Möglichkeit einer nur relativ unbegränzten Zeitdauer wird durch den letzten Ausdruck sogar nahe gelegt, aber auch der Sprachgebrauch von עולם lässt sich damit vereinigen, sofern nur keine positive Gränze der Dauer in Sicht ist.[1])

Nach dem mit Noah geschlossenen Gottesbunde sollte also die Menschheit künftig sich ungestört entwickeln können. Diese Entwicklung nun schildert der prophetische Spruch Noah's als eine dreifache. Gen. 9, 25—27 charakterisirt gewissermassen die Racen der Menschheit nach ihrer theologischen Verschiedenheit, wie der Gen. 3 enthaltene nach ihrer natürlichen Einheit; der Segen Noah's redet von einer geschichtlichen Entwicklung, wie jener erste Spruch von einer naturgeschichtlichen.

Auch hier entfaltet sich der Segensspruch aus einem Fluch über die Sünde, der aber eine verheissungsreiche Kehrseite hat. Doch ist's diesmal nicht eine unmittelbar von Gott getroffene Verfügung, sondern eine aus prophetischer Ahnung hervorgegangene Weissagung des gotterfüllten Ahnherrn über seine Nachkommen (vergl. oben S. 87). Dieser Fernblick eröffnet sich ihm bei einer

[1]) Vergl. über עולם v. Orelli, „Hebräische Synonyma der Zeit und Ewigkeit", S. 68 ff.; ebenda über עוד (eigentlich „Fortdauer aller Tage der Erde") S. 31.

Gelegenheit, welche einen tiefen Einblick in die Herzensbeschaffenheit seiner Söhne gewährt, die in ihrer Mannigfaltigkeit den grossen Hauptzweigen der Menschheit ein verschiedenes Gepräge aufdrücken wird. Dass wie oben Gottes Verhalten zu allen Geschöpfen, so hier sein Verhältniss zu allen Völkern auf einen ethischen Grund zurückgeführt wird, bildet den würdigen Introitus der Welt- und der Heilsgeschichte, wo Gott zwar aus freier Gnade ein bestimmtes Volk erwählen wird, doch nicht ohne Mitwirkung ethischer Gründe und nicht ohne Nachwirkung des ethischen Verhaltens dieses erwählten Volkes auf jenes Bundesverhältniss.

Was im Menschen überhaupt, speciell in Noah beisammen lag, das kam an seinen Söhnen in charakteristischer Weise gesondert zum Vorschein: das Böse, welches in der Form der Sinnlichkeit auch Noah übermannt hatte, zeigt sich in Ham zu schadenfroher Bosheit und ruchloser, unnatürlicher Sinnenlust gesteigert, daher ihn auch der die ganze Menschheit umgebende Fluch der Sünde in directerer Weise trifft. Seine eigene Frömmigkeit dagegen erkennt Noah in der kindlichen Ehrfurcht und dienenden Liebe seines ältesten Sohnes Sem, dem er daher auch seinen besten Segen, den der Gottesfreundschaft in intensiverem Masse verheisst. Der mittlere Sohn Japhet hat der frommen Initiative des eben Genannten Folge geleistet und so wahrhaft menschliches Gefühl bewiesen und seine Sohnespflicht erfüllt, daher ihm der dem Menschen überhaupt zugesprochene Segen in reichstem Masse ertheilt wird. Gen. 9, 25—27.

Und er sprach: Verflucht sei Kanaan!
Ein Knecht der Knechte werd' er seinen Brüdern!
Und sprach: Gesegnet sei Jahve, der Gott Sem's!
Und es werd' ihm Kanaan zum Knechte!
Weiten Raum schaff' Gott dem Japhet!
Und sein Wohnen sei in Ruhmeszelten!
Und es werd' ihm Kanaan zum Knechte!

Eine Steigerung der göttlichen Ungnade liegt darin, dass Vers 25 über einen Menschen (wie zuerst bei Kain, Gen. 4, 11, anders als bei Adam oben) unmittelbar der göttliche Fluch verhängt wird. Dies geschieht aber nur über einen Theil der Menschheit, im Unterschied von den übrigen Theilen, welchen

in verschiedener Weise der Segen Gottes zugesprochen wird. Dass nicht Ham im Fluchworte genannt wird, fällt auf,[1]) zumal „seine Brüder" offenbar nicht die Gen. 10, 6 genannten Brüder Kanaans sind, sondern Sem und Japhet. Kanaan steht also gewissermassen als Repräsentant Hams und seines ganzen Geschlechts dem Sem und Japhet sammt ihren Nachkommen gegenüber. Weshalb aber diese Stellvertretung? Gewiss kommt vorzugsweise in Betracht, dass Kanaan der Zweig Hams ist, der mit den Israeliten in die unmittelbarste Berührung kam, und an welchem sie die Art jenes Stammvaters am ausgeprägtesten erkannten sowie den über ihn verhängten Fluch am offenkundigsten erfüllt sahen. Jener Fluch also hat nicht sofort am Stammvater und nicht an allen seinen Nachkommen Vollstreckung gefunden. Aber jene Herrschaft der unedlen Triebe, jener Mangel aller edleren Gefühle, der sich bei ihm verrieth, musste im Lauf der Geschichte sich volksmässig entwickeln in einem der sündlichen Sinnlichkeit ergebenen Geschlecht und dieses den Fluch der Knechtschaft erfahren. Das liegt in diesem prophetischen Wort des Ahnherrn.

Nicht alle Nachkommen Ham's zeigen im selben Masse sittlichen Verfall und es sind auch nicht alle ohne Ruhm der Knechtschaft verfallen. Nimrod, Gen. 10, 8 f., war kein עבד. Aegypten erfreute sich lange der Selbständigkeit, ehe es dem Sem und Japhet erlag, und verdankte seine Cultur namentlich auch der guten Zucht, in welcher es, mit manchen Heidenvölkern verglichen, in moralischer Hinsicht stand. Aber allerdings weder die Vermittlung des Heiles an die Welt noch die Herrschaft über diese war einem hamitischen Volke beschieden. Und an jenen Phöniziern, deren Absenker die das gelobte Land vordem bewohnenden Kanaaniter[2]) waren, lernten die Israeliten die volle

[1]) Man könnte geradezu versucht sein zu lesen ארור חם אבי כנען, zumal das erste Glied des Maschal gar zu abrupt scheint. Allein in dem zweimal wiederkehrenden, durchaus nicht zu beanstandenden (gegen Olshausen) Refrain steht jedenfalls Kanaan als Träger des Fluches, der Ham treffen sollte.

[2]) כנען, eigentlich Niederland, geht auf den niedrigen Strich an der phönizischen Küste, bezeichnet also ganz eigentlich die Phönizier, dann auch die in Palästina unterdessen eingedrungenen Kanaaniter. Dass dieses Volk hamitischen Stammes sei, stand bei den Israeliten durchaus fest, trotz der sogenannten semitischen Sprache, die es redete. Vergl. Kautzsch, in Riehm's Handwörterbuch, Artikel „Phönizien". Ueber die sittliche Verworfenheit dieses Volkes

Entwicklung der Sünde bis zur Verworfenheit und den ganzen Strafernst Gottes kennen. Waren doch diese Phönizier im Alterthum sprichwörtlich für ihre Verschlagenheit, Weichlichkeit, Grausamkeit und Unkeuschheit. Im vollsten Masse wurde darum dieses Volk vom Strafgericht betroffen. Herrschend ist es nirgends in weiterem Umfang geworden, und nirgends wusste es sich den Feinden gegenüber auf die Dauer zu behaupten. Mit seinem Handel und seinen Erfindungen hat es wohl als dienendes Volk eine Weltmission gehabt. Aber wie die Semiten, speciell Israeliten, es seines Landes beraubten und zum Frohndienst zwangen, so erlag es auch trotz aller Festigkeit seiner Städte und allem Heldenmuth seiner Krieger den persischen, macedonischen und römischen Waffen. Das „Schicksal Karthagos" war zu unterliegen, wie dasjenige Roms zu siegen.

Dass die Neger Afrikas zu den Hamiten überhaupt zu zählen seien, wird bestritten,[1]) wiewohl schwerlich mit Recht. Dass die Schwarzen schon sehr frühe in den Horizont der alten Israeliten traten, lässt sich bei ihrem Aufenthalte in Aegypten mit Sicherheit annehmen. Selbstverständlich galten sie dann als Hamiten. Auch das, dass sie unter dem Kanaan betreffenden Fluch jedenfalls nicht mitbegriffen seien, lässt sich bei der repräsentativen Stellung, die Kanaan für Ham einnimmt, nicht behaupten. Vielmehr gehören gerade die Negerstämme zu den Völkern, die jene Art Ham's in höchst gesteigerter Form an sich tragen und darum auch der härtesten Sklaverei verfallen sind. Dass damit die Sklaverei mit ihrer Missachtung der Menschenwürde und ihrer Misshandlung, wie sie auch von Christen in's Werk gesetzt worden, nicht gerechtfertigt sei, bedürfte kaum erinnert zu werden, wenn man sich nicht dafür auf diesen Spruch berufen hätte.[2])

Vers 26 folgt sodann der Segen über Sem, welcher zu jener kindlich frommen Handlung, die des Vaters Schande zudeckte, den eigentlichen Antrieb gegeben hatte. Letzteres lässt sich aus

---

s. Münter, „Religion der Karthager", S. 150 ff.; über ihre wollüstigen Culte Scholz a. a. O.

[1]) Z. B. von J. G. Müller, „Die Semiten in ihrem Verhältniss zu Chamiten und Japhetiten", 1872.

[2]) Siehe Diestel, „Geschichte des Alten Testaments", S. 777.

seinem Alter schliessen, da er als Erstgeborener erscheint, und stimmt mit der höheren Belohnung, die er empfängt.[1])

Statt den Sem selbst zu segnen, segnet[2]) der alte Vater beim prophetischen Blick auf dessen künftiges Heil Jahve, den Gott Sem's, den er mit ihm innig verbunden schaut. Der Segensspruch wird so zur Lobpreisung Dessen, der die Quelle des Segens ist, sich als solche erwiesen hat.[3]) Das höchste Gut Sem's ist, dass er diesen Gott zu seinem Gott hat. Zum ersten Mal wird hier, wie schon Luther hervorhebt, die später häufige Genitiv-Verbindung: Gott eines Menschen, Volks u. s. w. gebraucht. Denn indem die Menschheit in verschiedene Zweige auseinander geht, besondert sich auch die allgemeine Gottheit; der wahre lebendige Gott steht zu einem Theil der Menschheit in einem wechselseitigen Eigenthumsverhältniss.

Für diesen in lebendiger, besonderer Offenbarung sich kundgebenden Gott gebraucht die Stelle den Namen יהוה als Eigennamen, während אלהים appellative Bedeutung hat. אלהים[4]) nämlich bedeutet die Gottheit nach der bunten Mannigfaltigkeit (daher Plural), in welcher sie auf dem Gebiet der Schöpfung und Geschichte ehrfurchtgebietend dem Menschen sich bezeugt, יהוה den absoluten Gott nach seiner schlechthinigen Souveränität,[5]) wie

---

[1]) Vielleicht deutet darauf auch der Singular in ויקח Vers 23, so dass ו in ויפת nur die Begleitung ausdrückte. Jedenfalls steht Sem bei dieser Handlung voran.

[2]) Für בָּרַךְ haben wir kein nach beiden Seiten entsprechendes Verbum, am ehesten noch „benedeien". Es hat nämlich sowohl Gott zum Object in der Bedeutung lobpreisen, als die Menschen in der Bedeutung segnen, d. h. auf Jemand Gottes Wohlgefallen herabwünschen, Gottes Segen übertragen. Nur bei der letzteren Bedeutung gilt Hebr. 7, 7, dass der Geringere stets vom Höheren gesegnet werde. Vergl. das arabische صَلَّى, eigentlich das Kreuz (صلًّا), beugen, daher beten; aber auch von Gott gesagt: sich huldvoll über (على) Jemand beugen, ihn segnen. Vergl. „Borhân ed-din, Enchirid. Stud. ed. Caspari", S. ٢, Zeile 2 ff. des Commentars.

[3]) Gen. 14, 20; Ex. 18, 10; Deut. 33, 20; 2 Sam. 18, 28; 1 Kön. 10, 9.

[4]) Von אָלָה fürchten, cf. أَلَهَ, vergl. פחד Gen. 31, 42.

[5]) אהיה אשר אהיה Exod. 3, 14. Die neuerdings von Manchen beliebte hiphilische Ableitung: der in's Dasein Rufende ist jedenfalls dem hebräischen

Er nicht von vornherein allen Menschen aus der täglichen Erfahrung gewiss war, sondern nur durch besondere Offenbarung einem Bruchtheil der Menschheit kund werden sollte. So leuchtet ein, dass jenes אלהים sich mit einem gewissen Recht auf die Götter aller Völker übertragen liess als appellative Bezeichnung, da auch in allen heidnischen Gottesauffassungen und-Darstellungen doch jene elementaren Manifestationen des höchsten Wesens zu Grunde liegen, während dagegen יהוה Eigenname werden musste für den Offenbarungsgott, der sich nur einem Theil der Menschheit, ja nach seiner ganzen Grösse nur einem Volke zu erkennen gab. Nicht ein Particulargott zwar ist Jahve, er ist das allein wahre Wesen, von dem alle אלהים nur Ausstrahlungen oder verzerrte Schatten sind; er ist האלהים κατ' ἐξοχήν, aber in herrlicherer Offenbarung seines Wesens, als in diesem Namen ausgesprochen wäre. Er ist der Gott der Heilsgeschichte, wie jener der Natur- und Weltgeschichte. Was übrigens bei Ham ausgesprochen ist, dass nämlich in einem Zweige dieses Stammes (Kanaan) der Fluch sich voll verwirklichen werde, darüber fehlt bei Sem jegliche Andeutung, weil nämlich der Fortgang der patriarchalischen Verheissung und Geschichte von selbst darauf führt, dass die vollkommene Offenbarung Jahve's einem bestimmten Volke beschieden war. Auch bleibt, obwohl die Uebertreibung Renan's abzuweisen ist, als wäre die Wurzel des Monotheismus in der semitischen Eigenart zu suchen, die Thatsache bestehen, dass die specifisch israelitische Jahvereligion auf einem in weiterem Umfang geltenden, vom Heidenthum schon vortheilhaft sich abhebenden Monotheismus sich aufbaute, wie auch die drei grossen monotheistischen Religionen: Judenthum, Christenthum und Islam aus den Hütten Sem's hervorgegangen sind.

Dann folgt der im Vordergrund erst angebrachte Fluch, nun als dunkler Hintergrund, von welchem sich der Segen um so lichter abhebt: und es werde ihm[1]) Kanaan zum Knechte, wobei

---

Bewusstsein fremd und auch sprachlich nicht zu erhärten. Siehe Delitzsch in der „Zeitschrift für lutherische Theologie", 1877, S. 593 ff.

[1]) לָמוֹ könnte zur Noth als Pluralsuffix auf den Collectivbegriff Sem (und seine Nachkommen, Tuch) gehen oder auf לאחיו zurückklingen, ist aber vielmehr als Singularform = לוֹ anzusehen. Vergl. Gesenius, „Gramm." (23. A. ed. Kautzsch), § 103, 2, Note 2. Ewald, „Gramm.", § 247, d. 1, 3.

namentlich an die schimpfliche Ausrottung und Unterjochung (Jos. 9, 23) der Kanaaniter durch die Israeliten zu denken ist.

Vers 27. Dem dritten Sohne Japhet wird gleichfalls ein glückliches Omen zum Lohn ertheilt und zwar anknüpfend an seinen Namen, wie dies bei Segenssprüchen (vergl. den Segen Jakobs) gerne geschieht und auch oben der Name Kanaan, der an Niedrigkeit, Beugung, Demüthigung erinnert, das Loos der Knechtschaft einleitet. Der Name יֶפֶת führt zum Spruche יַפְתְּ, wobei freilich um dieses Gleichklangs willen ein Verbum in ungewöhnlicher Form und Bedeutung gewählt wird: Weiten Raum schaffe[1]) Gott dem Japhet! — gewiss für einen Stammvater eine verheissungsreiche Aussicht! Denn weiter Raum, auf dem es sich ausbreite, ist für sein Geschlecht die Bedingung einer gedeihlichen Entwicklung und zugleich Folge derselben. Japhet hat in der That die Weite eingenommen; nicht nur über einen bedeutenden Theil von Asien, sondern auch über den fernen weiten Inselwelttheil Europa hat er sich ausgebreitet. Und dieser geographischen Ausdehnung entsprach seine Eroberung der geistigen Gebiete. In allen Zweigen der Cultur hat er die Palme davongetragen. Die Indogermanen haben geistig wie physisch die Weltherrschaft erlangt. Dies wirkte אֱלֹהִים, die zu fürchtende Gottheit, die in der Natur und in der menschlichen Geschichte ihre Offenbarung niedergelegt hat und auch die δεισιδαιμονία der Heiden mit reichen Segnungen belohnt, wenn auch mit Segnungen mehr natürlicher Art. Die schönen Blüthen, welche das hellenische Geistesleben getrieben hat, verdankten der liebenden Pflege göttlicher Kundgebungen in Natur und Menschenleben ihre ideale Weihe und welkten mit dem Eintreten der sittlichen Verderbniss rasch dahin.

---

[1]) Von פתה (Wurzel פת offen sein), bedeutet hier das hiph.: weit machen, weiten Raum geben (nicht locken, überreden, wie das piel mit Accusativ, wonach Calvin an unserer Stelle die Bedeutung allicere, blande reducere annimmt: Gott werde, wie es durch das Evangelium geschehen, mit sanfter Stimme Japhet zur Wiedervereinigung mit Sem locken). Vergl. הרחיב ל Gen. 26, 22; Psalm 4, 2. Weil die Weite des Raumes, auf dem man sich ausdehnen konnte, die erste Bedingung der Wohlfahrt gerade beim Nomadenleben war, sind von diesem räumlichen Begriff Bezeichnungen des Glückes überhaupt gebildet worden; vergl. הושיע. Doch wäre es an unserer Stelle nicht am Platz, die Bedeutung des הפתה zu der des Beglückens (Tuch, Hengstenberg) zu verallgemeinern.

Ebenso hatte die beispiellose Machtentwicklung des alten Rom in der frommen Scheu vor dem Göttlichen und der darauf ruhenden sittlichen Zucht das Geheimniss ihrer Kraft, wie sie denn auch nach der Verflüchtigung und dem Verschwinden dieses ernsten Geistes schnell zerfiel.

Schwierig ist nun aber das zweite Hemistich וישכן באהלי שם, streitig dabei namentlich, wer als Subject von וישכן zu denken sei. Nach Onkelos und anderen jüdischen Erklärern, auch Theodoret, haben unter den Neueren v. Hofmann, Baumgarten, H. Schultz („Alttestamentliche Theologie", 2. A., 677 f.) Gott dafür genommen, was den an sich ansprechenden und höchst bedeutsamen Sinn ergäbe: Japhet gewinnt die weite Welt, Sem aber hat darin seine Auszeichnung, dass Gott in seiner Mitte wohnt. שכן kommt ja gerade von der Niederlassung Gottes vor (Num. 35, 34), wie denn seine Gnadengegenwart bei den späteren jüdischen Theologen ohne Weiters die שכינה heisst, woran schon Onkelos erinnert. Auch ist jene Einwendung, die man gewöhnlich zuerst gegen diese Fassung erhebt: der Parallelismus fordere, dass in diesem Vers von Japhet die Rede sei, nachdem Sem im vorhergehenden abgethan worden, ohne Gewicht, denn so gut wie der Fluch über Kanaan wiederkehrt, kann auch der Segen über Sem wiederkehren und wir erhielten so die schöne Figur: 1. Fluch über Kanaan, 2. Erstlings-Segen über Sem und sein Gegentheil: der Fluch über Kanaan, 3. der zweite Segen des mittleren Bruders mit Erinnerung an den höheren Segen des ersten und den Fluch über den dritten. Dennoch sind die meisten älteren und neueren Erklärer von der Beziehung des וישכן auf Gott abgegangen, wie uns scheint, mit Recht. Denn es lässt sich nicht läugnen, dass im ersten Hemistich der Nachdruck auf dem zweimaligen יפת, nicht auf אלהים liegt, weshalb sich stilistisch das Folgende leichter anschliesst, wenn es sich auf Japhet bezieht; eine gegensätzliche Beziehung der zwei Verstheile aber (wohnen aber wird Er....) müsste doch wol in der Redeform bemerklich gemacht sein,[1]) Ganz besonders erwartete man dabei die Nennung des Namens יהוה, da Gott als Jahve in Sem's Zelten wohnt. Letztere mehrheitliche Ortsbestimmung wäre auch auffällig, da Gott sonst stets

[1]) Vergl. wie? bei Stähelin und Dillmann, „Commentar zur Genesis".

in seinem אהל wohnt, doch liesse sie sich aus der unbestimmten Allgemeinheit des Spruches zur Noth erklären. Ist aber angezeigt, Japhet als Subject zu fassen, so macht dessen Wohnen „in den Zelten Sem's" (LXX, Calvin, Delitzsch, Tuch, G. Baur, Hengstenberg, Dillmann, J. P. Lange, G. Fr. Öhler [„Alttestamentliche Theologie" I, 85 f.]) nicht geringere Schwierigkeit. Einzelne haben nach Justin. M. (c. Tryph. 139) nicht ohne antijüdische Tendenz an eine feindliche Besitznahme des semitischen Landes gedacht (so Bochart, Clericus, Rosenmüller und noch Hengstenberg, Sörensen), was eine gänzlich unbegreifliche Trübung in den Erstgeburtssegen Sem's brächte. Dem Zusammenhang weit angemessener wäre die dahin gehende Deutung, dass Japhet an diesem Erstgeburtssegen Theil bekommen solle, indem er durch friedliches Zusammenwohnen in brüderliche Gemeinschaft mit Sem eingehen werde, gleichwie beide sich zur frommen That an ihrem Vater brüderlich verbunden haben. Allein so sehr die Erfüllungsgeschichte es bestätigt, dass Japhet in die Heilsgemeinschaft mit Sem sollte aufgenommen werden und so in Bezug auf die höchsten Güter bei diesem zu Gaste gehen, so ist doch mehr als fraglich, ob dieser Gedanke so konnte ausgedrückt werden. Das Wohnen dieses Stammes in den Zelten des erstern erweckt zunächst nur die Vorstellung wenn nicht einer Eroberung (so steht der Ausdruck 1 Chron. 5, 10) dann doch einer für beide unbehaglichen Enge, die mit dem יפת seltsam contrastirt. Die Verwendung des Ausdrucks für Bezeichnung der friedlichen, gastfreundlichen Beziehung lässt sich durch nichts belegen. Und auch wenn er dafür üblich wäre, fiele die Abwesenheit der Andeutung irgend eines Segens auf, den Japhet dort zu suchen und zu erwarten habe. Auch ist der gleichartige Refrain, in welchem das למו oben singular zu fassen war, dem ganzen Hereinziehen Sem's nicht günstig. Daher haben seit J. D. Michaelis Manche (Vater, Schott, Gesenius, de Wette, Winer, Stähelin, Schumann, Knobel, Anger) שם in Vers 27 als Appellativum gefasst (wie Gen. 6, 4; Num. 16, 2; vergl. 1 Chron. 5, 24; Hiob 30, 8): berühmte Zelte, eigentlich Zelte, welche hervorragen über Raum und Zeit, von denen die Fama weit und breit, früh und spät zu erzählen weiss. Allerdings nimmt sich das Wort אהלים in dieser Verbindung sehr bescheiden aus, doch entspricht es der Vor-

stellung urzeitlicher Einfachheit. Der stärkste Einwurf, der gegen diese Interpretation erhoben werden kann, ist die Zweideutigkeit, welche der doppelte Gebrauch des שם in Vers 26 und 27 veranlasst. Allein gerade in diesem Gleichklang liegt nach unserer Ansicht die Erklärung des befremdenden Ausdrucks. Wie die ältesten hebräischen Maschals überhaupt den Gleichklang, besonders beim Auslauten der Stiche, lieben, so ist auch hier nicht allein der Refrain über Kanaan mit Absicht gleichlautend wiederholt, sondern schon in באהלי שם klingt das אלהי שם mit lautlich ganz geringer Variation wieder.

Wie vom Besitz der Welt, so sollte von der Ehre der Geschichte dem Japhet der Löwenantheil zufallen. Beides kann ihm Kanaan nicht streitig machen, der ihm vielmehr unterthan wird. Sem's Vorzug ist mehr ein innerlicher, geistiger, göttlicher; er hat zwar auch seine כבוד, seine besondere Ehre, aber diese ist mehr als blos weltlicher Ruhm (שם geht immer auf das Ansehen vor den Menschen, hat einen profanen Charakter); sie wurzelt lediglich in seinem besondern Verhältniss zum Gott der Offenbarung.

So ist eine dreifältige Entwicklung der Menschheit in diesem Spruche vorgesehen. Ein Theil derselben wird zu Gott, der sich ihm als Jahve offenbart, in ein besonders inniges Verhältniss aufgenommen werden. Er wird der Träger der Offenbarungs- und Heilsgeschichte. Ein anderer wird sich in der Welt gedeihlich ausbreiten und bleibenden Ruhm sich erwerben dank dem Gott, der es Allen wohl ergehen lässt, die ihn fürchten und durch Sittlichkeit ehren. Er wird der Träger der Cultur und der Held der Weltgeschichte. Ein dritter wird um seiner Gottlosigkeit willen zum Fluch des Erdbodens auch den der Geschichte tragen, unterworfen und geknechtet von seinen Brüdern, unterliegend in der Weltgeschichte wie in der Heilsgeschichte, verfallen dem Weltgerichte. Das sind die verschiedenen Stellungen, welche fortan die einzelnen Zweige der Menschheit zu Gott einnehmen können. Wenn sie hier an die Söhne Noah's geknüpft werden, so ist das nicht so zu nehmen, als ob alle semitischen Völker mit Jahve verbunden, alle hamitischen dem Fluch verfallen wären oder gar alle Individuen dieser Völker die Stellung ihres Ahnherrn zu Gott einnähmen. Dagegen spricht schon die Besonde-

rung Kanaans im Fluch und weiterhin diejenige Israels im Segen. Aber die Geschichte im Grossen betrachtet, zeigt es sich, dass gewisse Charaktere sich vererben und zwar nicht blos in den Völkern, sondern sogar in den Völkerfamilien. Ueber diese Haupttypen, die in den Nachkommen sich mehr oder weniger ausprägen werden, sind hier Segen und Fluch ausgesprochen. So enthält dieser kernige Spruch, wann immer er entstanden und von wem er gesprochen sei, das grossartigste Programm für die Entwicklung der Menschheit in ihren Besonderungen. Das kurze Wort an Japhet eröffnet eine weite Aussicht auf eine reiche äusserliche und geistige Weltgeschichte; das noch kürzere an Sem aber trägt den Keim der Heilsgeschichte in seinem Schoss.

Ausserordentlich schwer ist die Frage, von wem ein solcher Spruch herrühre oder seine jetzige Gestalt erlangt habe. Es erhellt aus obiger Erklärung, von wie starkem formalem Einfluss auf den vorliegenden Segen Noah's die hebräische Sprache war, welche der Völkervater natürlich so wenig geredet hat als Adam im Paradiese. Auch inhaltlich ist der Spruch durch die seit Mose dem Volk Israel gewordene Offenbarung bestimmt. Vergleiche die nachdrückliche Nennung des Namens Jahve, die Bezeichnung Kanaans als des vom Stammvater Verfluchten. Anderseits entspricht es weder dem Geiste des Alterthums noch insbesondere dem sittlichen Ernst der biblischen Autoren, solche Sprüche frischweg zu erdichten und für Worte des Ahnherrn auszugeben. Vielmehr haben wir es bei diesem althebräischen Spruch mit einer uralten Ueberlieferung zu thun, die nach ihrem Kern über das hebräische Volksthum zurückreicht, aber vom Geiste der israelitischen Theokratie (ähnlich wie der Schöpfungsbericht) diese Gestalt empfangen hat. Dass es ein prophetisch tief und weit blickender Seher war, welcher das Noahwort so als Initiale der Weltgeschichte hinstellte, steht nach der Grösse der Inhaltes fest. Als beschränkter Reflex der Anschauung einer bestimmten Zeit oder als Product gewisser politischer Verhältnisse und Stimmungen lässt sich ein derartiges Wort nicht erklären.[1])

[1]) Dass ein so genialer Spruch nicht blos als Ausdruck des Nationalhasses und als Selbstrechtfertigung desselben (Tuch, S. 147) anzusehen sei, versteht sich von selbst. Von den Verirrungen, in welche die sogenannte wissenschaftliche Erklärung geräth, welche die Wurzeln alles prophetischen

§ 14. Die Verheissungen an die Väter des Bundesvolkes (Abraham, Isaak, Jakob).

Die dem Sem gegebene Verheissung eines nähern Verhältnisses, in welches Gott zu ihm treten wolle, besondert sich[1]) weiter dahin, dass speciell Abraham und seine Nachkommen, näher der Samen Isaak's, noch bestimmter derjenige Jakob's in jenem Bunde, d. h. Sonderverhältniss zu Gott stehen soll. Den Vorvätern Israels selbst wird dies durch göttliche Aussprüche kund. Während das Reden Gottes mit den Menschen in der Urzeit allgemeiner vorausgesetzt wird, ist es in der patriarchalischen Periode schon Ausnahme geworden. Die frommen Patriarchen selbst werden, wenn auch nur in besonderen feierlichen Augenblicken ihres Lebens, göttlicher Mittheilungen gewürdigt, und darin besteht ihre geistige Grösse, dass sie auf diese Gottesstimme vertrauen. Man nehme einem Abraham dieses gläubige Vertrauen auf die Zusage Gottes, welches der Lebensnerv all' seiner Handlungen ist, so ist es um seine geistige Bedeutung geschehen. Die verschiedenen Quellen, welche sich in der Erzählung über Abraham unterscheiden lassen, stimmen darin überein, dass er von Gott besondere Zusicherungen über die Zukunft seiner Nachkommenschaft empfangen habe.

Schauens und Redens in zeitgeschichtlichen Veranlassungen nachzuweisen bemüht ist, hat an dieser Stelle leider auch G. Baur a. a. O., S. 176 ff. ein abschreckendes Beispiel gegeben, welcher eine politische und zwar antijesajanische Tendenzdichtung in dem Segen Noah's sieht, geschrieben zu Gunsten der Verbindung mit den Assyrern, welche als Japhet figuriren sollen! (Ewald hat hier irregeleitet, s. dessen „Geschichte Jsr." III, 643.) Solche Versuche zeigen wenigstens, wie schwer es hält, pragmatische Motive in der politischen Zeitgeschichte für diese Sprüche aufzuzeigen. Nach unserer, von den meisten kritisch angelegten Exegeten getheilten Erklärung von Vers 27 kommt als beachtenswerthes Moment hinzu, dass der Weltruhm Japhet's hinter dem von Sem und Ham während der ganzen alt-israelitischen Geschichte weit zurückblieb und jedenfalls erst lange nach der Abfassung dieser Worte in ungeahnter Grösse am Horizont des jüdischen Volkes erschien, wie übrigens auch von der Unterwerfung Ham's, speciell Kanaan's durch Japhet der Augenschein in der älteren Zeit wenig genug bot!

[1]) Vergl. Jes. 29, 22 die befreiende Aussonderung Abraham's aus dem Heidenthum.

Untergeordnet ist die Form dieser Offenbarungen. Es heisst dabei einfach: der Herr sprach zu Abraham, oder: er erschien dem Abraham und sprach. Dass die Mittheilung des Verheissungswortes von sichtbarer Erscheinung des heiligen Gottes begleitet gewesen sei, bezeugen jedoch die verschiedenen Quellen.[1]) Nebensächliche Umstände sind auch, dass die Offenbarung mehrmals nächtlicher Weile stattfindet,[2]) einmal auch die Bundesverheissung im Traum ertheilt wird[3]) und einmal (25, 22 f.) ein Völkerspruch auf Befragen des Herrn hin gegeben wird, ohne dass gesagt wird, in welcher Weise die Antwort erfolgt sei. Untergeordnet ist aber auch die zuweilen eintretende nähere Bezeichnung der offenbarenden Gottheit als מלאך יהוה oder מלאך אלהים, Engel des Herrn.[4]) Denn diese Differenz ist eine mehr formale. Redet doch aus dem Engel und durch ihn Gott selbst, so dass beide Subjecte unaufhörlich mit einander wechseln, das Subject, das der eigentliche Autor der Offenbarung und dasjenige, welches nur das darstellende Medium derselben ist. Vergl. 16, 7—13, wo Hagar in dem Engel Gott selbst geschaut zu haben versichert ist (vergl. 21, 17); ebenso die Wechselbeziehung zwischen Gott und den drei Männern, 18, 1 ff.; ferner 22, 11. 14. 15 und 48, 16, wo Jakob als den Retter seines Lebens einen Engel bezeichnet. Dieses Wechselverhältniss ist begründet in der alten Auffassung der Engel, wonach sie nur als Gottes Organe in Betracht kommen, durch welche er sich manifestirt. Wo Gott in Zeit und Raum sich offenbart, kann diese Offenbarung stets als die eines Engels bezeichnet werden (vergl. noch Gal. 3, 19). Und es ist bezeichnend, dass der Engel zuerst bei der Gotteserscheinung der Hagar namhaft gemacht wird, nicht als ob jetzt in Folge der Bundesschliessung dieses bevorzugte Werkzeug Gottes aufträte — an diesem Bunde hat ja Hagar nicht einmal Antheil — aber gerade

[1]) Vergl. 12, 7; 15, 17; 17, 1; 26, 2. 4.

[2]) Die stille Nacht ist der Aufnahme göttlicher Offenbarung besonders günstig. Vergl. Hiob 4, 13; 33, 15; Sacharja 1, 8.

[3]) Gen. 28, 12 ff. Siehe sonst S. 18. Der Traum als Offenbarungsform wird gewöhnlich als Merkmal der zweiten elohistischen Quelle angesehen, allein Gen. 28 ist doch wohl jehovistisch, wenigstens die Spaltung der Erzählung höchst willkürlich.

[4]) So in der jehovistischen und der ihr verwandten elohistischen Quelle. Vergl. 16, 7. 13; 18, 1 ff.; 21, 17; 22, 11. 14. 15.

hier drängte sich der Reflexion die Mittelbarkeit der Erscheinung Gottes auf. Freilich wird zwischen der Rangstufe der Engel in gewissen Erzählungen unterschieden (Ex. 33, 15; Jes. 63, 9), aber nicht anders, als zwischen dem Arm und dem Angesichte des Herrn ein Unterschied ist. Der Fehler der in der Kirche viel beliebten Annahme, dass unter den Engeln einer als ungeschaffenes göttliches Wesen über den andern, geschöpflichen emporrage und dass wo מלאך ה׳ stehe und jener Personenwechsel mit Gott eintrete, allemal jener Bundesengel gemeint sei, liegt darin, dass in der Weise einer viel späteren Zeit der einzelne Engel als selbständige Hypostase neben oder unter Gott in's Auge gefasst wird, während er für unsere biblischen Bücher, zumal der ältesten Zeit, blos nach seinem Wirken in Betracht kommt. Die einzelne Wirkung oder Offenbarung Gottes lässt einen einzelnen Engel erkennen, der sie vermittelt, und in dieser besondern Form und That Gott selber darstellt.

Betrachten wir nun den Inhalt der göttlichen Verheissungen an die Erzväter.

Zuerst begegnet uns eine solche an Abraham 12, 1—3. 7. als Begleitung der göttlichen Aufforderung zum Auszug aus seinem Vaterlande.

Und es sprach Jahve zu Abram: Ziehe doch aus deinem Lande und deiner Verwandtschaft und deinem Vaterhause nach einem Lande, das ich dir zeigen werde. So will ich dich zum grossen Volke machen und dich segnen und deinen Namen gross machen, und du sollst Segen sein, und ich will segnen, die dich segnen, und wer dich verwünscht, den will ich verfluchen. Und gesegnet werden sollen durch dich alle Sippen des Erdbodens.

Die beiden ersten Hauptpunkte der Verheissung, welche in allen Quellen gleichmässig wiederkehren, sind Land und Volk. Auf das heilige Volk im gelobten Lande zielt die ganze Patriarchengeschichte ab, wie schon den frommen Vätern selbst durch göttliche Erleuchtung kund geworden. Auch das vorliegende Wort an Abraham blickt dorthin, obwohl er Stammvater einer weiteren Gruppe von Stämmen geworden ist. Sein inniges Verhältniss zu Gott vererbte sich nach seiner segensvollen Bedeutung auf ein bestimmtes Volk. Zunächst wird hier Vers 2 und 3 die göttliche Segnung noch an Abraham's Person geknüpft, von der es geradezu heisst והיה ברכה — was keinesfalls blos sagen will, dass

er selbst gesegnet sein (Hitzig) oder dass sein Name Segensformel werden soll, sondern seine Person als Medium und Quelle des göttlichen Segens preist.[1]) Wie Abraham selbst Segensmittler in seiner Umgebung war dank seiner besondern Stellung zu Gott, zeigt Gen. 20, 7; dass sein Volk der ganzen Welt gegenüber ebenso den göttlichen Segen, die Bethätigung der Gnade Gottes vermitteln sollte, Jes. 19, 24; Sach. 8, 13. An unserer Stelle wird das kurze Wort durch Vers 3 nach seinem Inhalt ausgeführt, wonach das Verhältniss Gottes zu den Menschen von ihrem Verhalten zu Abraham abhängig ist (vergl. 20, 7), und der Herr denen wohlthut, welche ihm wohlwollen und der an ihm sich offenbarenden göttlichen Gnade huldigen, dagegen denjenigen seine Ungnade fühlen lässt, der ihn, den Gottgesegneten, verachtet und schmäht. Dass der Singular hier steht, ist bedeutsam. Nur einzelne verstockte Sünder können es sein, welche den, der eine Segensquelle für seine ganze Umgebung ist, so verkennen, dass sie ihn und in ihm seinen Gott missachten und hassen. Wird doch die ganze Welt sich jener Huldigung nicht entziehen können und damit die Wohlthat jener Segensquelle erfahren. Letzteres liegt in dem Schlusswort, welches der Verheissung die Krone aufsetzt ונברכו בך כל משפחות האדמה. Ob aber mehr jene subjective Huldigung oder die objective göttliche Segnung in dem niphal liege, darüber sind die Exegeten uneins. Dass eins das andere nach sich ziehe, geht jedoch aus den vorhergehenden Worten hervor. Das niphal ist bekanntlich von Haus aus reflexiv. Gemäss dieser seiner ursprünglichen, für das spätere Sprachgefühl meist erblichenen Bedeutung haben ältere jüdische Ausleger nicht ohne polemisches Interesse sich der herkömmlichen christlichen Erklärung (gesegnet werden sollen in dir . . . LXX, Neues Testament) widersetzt und nach Gen. 48, 20 nur den Sinn darin gefunden: Segnen sollen sich alle Völker mit deinem Namen, d. h. dein Glück sich anwünschen.[2]) So sei das niphal gleichbedeutend mit dem hitpaël, das im gleichen Zusammenhang vorkommt 22, 18; 26, 4 (vergl. Psalm 72, 17) so zwar, dass dabei der

[1]) Vergl. Prov. 11, 25 נפש ברכה, eine Seele, welche ihre Lust am Segnen hat, von der daher lauter Segensströme ausgehen.

[2]) So Raschi (bei G. Baur, S. 209), später Clericus, jetzt die Meisten (de Wette, Gesenius, Anger, Stähelin, Hitzig u. s. w.).

Same Abraham's oder Isaak's als Mittel steht, während das niphal noch 18, 18 mit Abraham selbst, 28, 14 mit Jakob sammt seinem Samen verbunden ist. Wir sind freilich der Meinung, dass dem niphal hier eine vom hitpaël unterschiedene Eigenthümlichkeit zu lassen sei.[1]) Es drückt im Unterschiede vom piel (Gen. 48, 20) und hitpaël mehr die objective Erfahrung des göttlichen Segens aus. Nur erfordert auch, wo das hitpaël gebraucht ist, die bedeutsame Stellung des Wortes am Schluss der Verheissung, dass es auch dort mehr als eine blos ceremonielle Ehre in Aussicht stelle. Der Unterschied ist also kein wesentlicher. Das Segnen ist nämlich keine blosse Formalität, deshalb auch der dabei gebrauchte Name Gottes oder eines Menschen von hoher Wichtigkeit. Ersterer zeigt, von wem man das höchste Gut erwartet, letzterer, bei wem man es gefunden und durch wessen Vermittlung man es zu erlangen hofft. Es ist also nichts Geringes, was die Worte auch in der reflexiven Wendung aussagen: Nicht wird etwa blos das Glück Abraham's in aller Welt sprichwörtlich werden, sondern alle Völker der Erde werden erkennen, dass bei Abraham das höchste Gut zu finden sei, und so wird er priesterlicher Mittler des Heils sein zwischen Gott und der Welt, indem Abraham's Segnung den Fernsten die Kenntniss des wahren Gottes zubringt und sie bei Erflehung eben solchen Segens sich des Namens des bei Gott viel geltenden Abraham bedienen. Sie würden letzteres nicht thun (hitpaël), wenn die segnende Kraft seiner Person und seines Namens nicht auch ihnen sich bewährt hätte (niphal).

Diese Verheissung ist dem Abraham in wichtigen Augenblicken seines Lebens bestätigt worden. Ein solcher war nach Cap. 13 die Auseinandersetzung mit Loth, dem Stammvater der Moabiter und Ammoniter. Nach dem Beweise von selbstverläugnender Friedensliebe, welchen Abraham dabei gegeben hatte, redete der Herr zu ihm, 13, 14—17, und versicherte ihn dessen, dass sein irdischer Segen darum unverkürzt, ja unermesslich sein werde. Landbesitz und grosse Nachkommenschaft sind auch hier die beiden Hauptstücke der auf das Volk Gottes abzielenden Verheissung; nur dass das Land hier nach seiner Ausdehnung bestimmter angewiesen, die Nachkommenschaft geradezu zahllos (wie der Staub der Erde) genannt wird.

[1]) So auch Tuch, G. Baur, Hengstenberg, Keil, Kautzsch u. A.

Auch Cap. 15, eine in der Erzählungsweise ziemlich eigenthümliche Partie, bewegt sich um diese beiden Zusagen. Die (wie die Sterne des Himmels) zahllose Nachkommenschaft Abraham's wird sich einstellen, trotzdem er noch keinen einzigen Leibeserben hat, und dieses Land vom Bach Ägyptens (nicht Nil, sondern Wadi el Arisch) bis zum Euphrat, Vers 18 ff., wird derselbe einnehmen, obwohl der Stammvater noch keinen Fuss breit davon besitzt und seine Nachkommen erst noch in fremdes Land müssen.

Die elohistische Version der an Abraham ergangenen Verheissung findet sich 17, 1 ff., wo wir sofort (trotz des יהוה, Vers 1, das von anderer Hand herrühren muss) den Erzähler erkennen, der Ex. 6, 3 Gott sprechen lässt: Und ich bin erschienen dem Abraham, dem Isaak und dem Jakob als אל שדי, in der Eigenschaft und Benennung des „allgewaltigen Gottes", doch nach meinem Namen יהוה habe ich mich ihnen nicht zu erkennen gegeben. Mit jenem ersteren Namen nennt sich hier Gott in der That: er ist Gott, wie er als Starker (אֵל) von allen Völkern gefürchtet wird (אלהים, Vers 7, 15. 19. 23), aber als der wahre, allein gewaltige in ein näher besondertes Verhältniss zu Abraham tritt. Wir begegnen auch hier dem gottgestifteten Bunde, ברית[1]) wie oben bei Noah (gleichfalls beim Elohisten) 9, 8 ff. Während aber dort die gnädige Stiftung Gottes sich auf die ganze Menschheit erstreckt, wird diesmal wirklich ein Theil derselben ausgesondert, Abraham und sein Same, d. h. seine Nachkommenschaft, doch so, dass dieselbe nicht rein physisch, sondern als geistiges Ganzes in's Auge gefasst wird und der rohe physische Bestand sich weiterhin sichten und läutern wird. Da dieses von Gott erwählte Geschlecht auch eine entsprechende Besonderheit an sich tragen soll, hat das ברית hier einen doppelten Charakter: es besteht einmal und vor Allem in der That Gottes, dass er diesen Stamm sich erwählt und diese Erwählung bekundet durch seine Segnungen; anderseits ist es eine Verfügung, durch welche Gott feststellt, wie der Stamm an seinem Theil diesem Verhältniss zu seinem Gott Ausdruck geben soll. Die Verpflichtung, welche demnach in der Bundesschliessung ent-

[1]) Siehe oben S. 105 f. Die Bundesform ist aber nicht blos elohistisch, sondern tritt am stärksten gerade in einer jehovistischen Quelle hervor. Gen. 15.

halten ist, besteht in der Annahme der Beschneidung (Vers 9 ff.), dem Symbol der Reinigung angeborener unreiner Natürlichkeit.[1])

Die Segnungen, welche in diesem Bundesact dem Abraham zugesprochen werden, sind wesentlich die gleichen wie an den schon besprochenen Stellen anderer Erzähler. Es sind zunächst zeitliche, irdische Segnungen, scheinbar nicht wesentlich verschieden von denen, welche auch andere Völker geniessen. Aber das Eigenthümliche dabei ist von vornherein dieses, dass Israel diese Segnungen einem besonderen Verhältniss zu dem Gotte verdankt, welcher die Welt erschaffen hat. Als Ziel des gnädigen Willens Gottes erscheint vor Allem (wie oben) die Vermehrung Abraham's (woran dieser Name selbst, aus Abram umgelautet, erinnern soll, Vers 5): „Und ich will dich gar sehr fruchtbar machen und will dich zu Völkern machen und Könige sollen aus dir hervorgehen." Hier wird nicht blos eine zahllose Menge von Nachkommen verheissen (wie oben), sondern eine Vielzahl von Völkerschaften und Königen darin unterschieden. Wenn es dabei noch nahe liegt, an all' die keturäischen (25, 1 ff.) und ismaelitischen Arabervölker mitzudenken, deren Stammvater Abraham ist, sowie an die Edomiter, welche nach 36, 31 schon vor den Israeliten Könige hatten, so ist der Rahmen schon Vers 16 bei Sarah, welcher (gleichfalls unter Umlautung ihres Namens) das Gleiche zugesagt wird, ein engerer. Dass der bestimmte Sohn der Sara Träger des Verheissungssamens sei, dahin besondert diese Bundeszusage 17, 19. 21. Und 35, 11 wird in deutlichem Anschluss an unser Capitel zu Jakob gesagt: „Ich bin El Schaddaj, sei fruchtbar und mehre dich, ein Volk und eine Gemeinde von Völkerschaften (קהל גוים) soll aus dir werden und Könige werden aus deinen Lenden hervorgehen." Diese Stelle zeigt, dass schon an der unsrigen die Verheissung auf den israelitischen Völkercomplex und dessen Könige abzielt, wie denn auch 17, 7. 8 kein Zweifel mehr darüber bestehen kann, wo zum zweiten Verheissungsstück, zum Besitz des Landes Kanaan übergegangen wird. 17, 7 tritt das innere Wesen dieses Bundes zu Tage. Der allgewaltige Gott will speciell die Gottheit dieses Volkes sein (vergl. Vers 8 und f.). Er setzt sich zu ihm in eine nähere Wechselbeziehung. Davon ist das Land, das er ihm zum Besitze gibt, ein äusseres Kenn-

[1]) Herzog's „Real-Encyklopädie", 2. A., s. v. Beschneidung II, 345.

zeichen, ein zweites, wodurch sich Israel als gotterkorenes seinem Dienste weihen soll, jenes Symbol der Beschneidung, am Fleische aller männlichen Glieder des Volkes vorgenommen.

Diese Satzung wie die ganze Bundesschliessung wird ausdrücklich als ewig bestehend erklärt (ברית עולם). Gewiss würde es dem Nachdruck des göttlichen Wortes nicht genügen, wollte man עולם[1]) hier einfach als hyperbolische Bezeichnung einer unbestimmt langen Zeit ansehen. Lange Zeit bedeutet עולם in der prophetischen Sprache sowenig als אחרית הימים Folgezeit statt Endzeit. Vielmehr soll das Aufhören des Bundes damit einfach verneint werden. Dem Redenden wie dem Hörenden ist ein Aufhören dabei nicht bewusst. Es liegt in solchem Wort bei Verheissung oder Gebot die göttliche Absolutheit, welche sich selbst dafür verbürgt, dass ihr Wille darin kein blos augenblicklicher sei. Aber allerdings ist dieser Wille, wenn nicht durch die Zeit, so doch durch die freie Haltung des Menschen beeinflusst. Der göttliche Bund wird sich unter dem Verhalten des Volkes zur Segnung oder zum Fluche gestalten; es wird sich in ungeahntem Reichthum und höherer Geistigkeit entfalten. Das untreue Israel wird, eben weil der Bund zurecht besteht, sein Land verlieren, das getreue seinen Gott vollkommener erkennen und völliger seine natürliche Unreinigkeit abthun als es in der Beschneidung geschieht. Dass man nicht mechanisch die Anfangsform der Verheissung auf ein ganz anderes Stadium der göttlichen Oekonomie übertragen und ohne Rücksicht auf den specifischen Werth einer Verheissung sich an einzelne Zeitbestimmungen halten darf, welche die Dauer derselben angeben, zeigt sich hier. Darf man ohne Weiteres aus unserer Stelle die künftige Besitznahme des äussern Kanaan durch Israel erschliessen, wenn man die endgültige Beobachtung der äussern Beschneidung verwirft?

Vergleiche weiterhin 18, 18 (jehovistisch): „Da Abraham gewisslich werden wird zum grossen und starken Volk und in ihm werden gesegnet werden (niph.) alle Völker der Erde."

22, 16—18: „Bei mir selbst habe ich geschworen, spricht der Herr: Dieweil du diese Sache gethan und deinen Sohn, deinen einigen nicht geschont hast, ja so will ich wahrlich dich segnen und reichlich mehren deinen Samen wie die Sterne des Himmels und dem Sande gleich, der am Rand des Meeres

[1]) Vergl. oben S. 107, „Synonyma der Zeit und Ewigkeit", S. 74.

liegt, und es soll dein Same einnehmen das Thor seiner Feinde. Und segnen werden sich bei deinem Samen alle Völker der Erde, dafür, dass du auf meine Stimme gehört hast."

Auch hier, wo es sich um die Belohnung des Glaubensgehorsams Abraham's handelt, erscheint die zahllose Nachkommenschaft in erster Linie (wie Sterne und Sand), und dazu wird die siegreiche, achtunggebietende Stellung derselben hinzugefügt; endlich wieder als höchster Preis jener vertrauensvollen Hingabe an Gott: dass alle Völker der Erde sich mit dem Namen seiner Nachkommenschaft das höchste Gut wünschen werden. זרע ist auch hier ein geistig einheitlicher Begriff, wenn gleich kein persönlicher; es ist nämlich nicht ausgesprochen, dass ein Einzelner aus Abraham's Nachkommen allen Völkern den Segen vermitteln werde. Wenn aber ein Menschensohn diesen höchsten Beruf ausüben sollte, musste er nach der Verheissung ein Nachkomme Abraham's sein.

26, 3—6 wird der gesammte dem Abraham verheissene Segen auf Isaak übertragen, 28, 13 f. dem Jakob zugesagt im Traum zu Bethel. Vergl. noch 46, 1—4 und besonders die elohistische Offenbarung 35, 9 ff.

Während so der einheitliche Strom des Bundessegens auf Jakob übergeleitet wird, in dessen Haus er seine nationale Breite zu gewinnen anfängt, werden die Nebenlinien deutlich ausgeschieden, so zwar, dass auch auf sie von den Abraham beschiedenen Segnungen manches übergeht, aber am eigentlichen Bund und deshalb an Bundesland und -Volk ihnen kein Antheil erwächst. So scheidet Capitel 13 Loth, der Stammvater Moab's und Ammon's freiwillig von Abraham, dem er Kanaan gerne überlässt, um die reiche Jordansau zu wählen. Ausgeschieden wird Abraham's Leibessohn von der Hagar, Ismael, nicht ohne dass ihm eine bedeutende Zukunft zugesichert würde, die freilich blos irdischer, ungeheiligter Art ist, 16, 10 ff. Zahllose Nachkommenschaft erhält auch er, aber statt Allen ein Segen zu sein, ist er Aller Widerpart, und vom Lande der Verheissung soll er so wenig etwas haben als Erbe des göttlichen Bundes sein, 17, 18 ff; 21, 12. Der eigentliche geistige Stamm Abraham's pflanzt sich nach Gottes Plan in Isaak fort.[1]) Zwei scheinbar ebenbürtige Sprossen

[1]) Vergl. 21, 12 כי ביצחק יקרא לך זרע.

hat Isaak; sie sind, wiewohl individuell sehr verschieden, sogar Zwillingsbrüder. Hier sollte sich aber zeigen, wie sehr Gottes freie Wahl nach Geistesverwandtschaft, nicht die physische Abstammung zu dieser Erbschaft berechtige. Wie von Anfang an es göttliche Bestimmung war (vergl. 25, 22 f. den Rangstreit im Mutterleib und das Wort des Herrn) und menschliche Abmachungen gemäss dem Charakter der betreffenden Stammhalter darauf führten (vergl. 25, 29 ff. den Verkauf des Erstgeburtsrechtes), so musste schliesslich der Erzvater ohne Wissen und Willen den entscheidenden Spruch dahin abgeben, dass dem Jüngeren das gelobte Land mit all seinen Segnungen zufiel, während dem Aelteren nur ein Schatten von Segen, im Grunde Unsegen, übrig blieb. Jenem wurde zugleich die rechtmässige Herrschaft zu Theil, diesem nur die Möglichkeit, durch rohe Gewalt sich von dem Joche des gottgeliebten Bruders frei zu machen, Capitel 27.

Da es sich nicht um eine neue Stiftung Gottes hier handelt, sondern nur um die Bezeichnung des wahren Erben jener Gnadenverheissungen, so wird Jakob zunächst durch väterlichen Segensspruch, das Testament[1]) Isaak's, zum Träger der Bundesgnade und Stammhalter des Bundesvolkes bezeichnet. Dieser Segensspruch wird nicht ohne Täuschung des blinden Vaters von der listigen Mutter ihrem Liebling zugewendet. In der Meinung, den ihm genehmen Esau vor sich zu haben, dessen würziges Gewand ihm (wie oft Aeusserlichkeiten, z. B. der Klang des Namens) den Anstoss zum prophetischen Spruche gibt, ruft er aus:

Sieh', der Duft meines Sohnes ist wie der Duft vom Gefilde, welches Jahve gesegnet!
So gebe Gott dir vom Thau des Himmels und von der Fettigkeit der Erde und Fülle von Weizen und Most!
Dienen sollen dir Völker und vor dir niederfallen Völkerschaften!
Sei ein Gebieter deinen Brüdern und huldigen sollen dir die Söhne deiner Mutter!
Die dir fluchen, seien verflucht und die dich segnen, gesegnet! (27, 27—29).

Wie der Blick sich in solchen Sprüchen prophetisch über den gewohnten Horizont erhebt, so ist auch die Sprache über dem Alltäglichen erhaben.[2]) Die getragene Harmonie, welche

[1]) Siehe oben S. 87 f.

[2]) Vergl. Vers 27 das poetische רְאֵה für הִנֵּה (vergl. Vers 39), wohl auch zum Behufe des Gleichklanges mit רֵיחַ; ferner שְׁמַנֵּי הארץ (pinguedines terrae),

sich bis an's Ende an Lebendigkeit steigert und in dem dreifachen Gliederpaar Vers 29 gipfelt, entspricht dem Inhalt der von wohlthuender Schilderung natürlicher Segnungen zu immer ungemeinerer Herrlichkeit und Auszeichnung aufsteigenden Gedankenreihe. Daher auch der im Inhalt so sehr von dieser Höhe abfallende Segen über Esau bei Weitem nicht solche Begeisterung in der Form durchblicken lässt. Der Spruch handelt wesentlich von den Erbstücken, die uns schon 12, 2 ff. bekannt geworden sind. Das an unserer Stelle gepriesene Land ist zweifelsohne Kanaan im Gegensatz zum öden Edomiterlande, das Isaak von Abraham her, wenn auch nur zum idealen Besitz, erhalten hat. Dass Jakob zum grossen Volke werde, wird nicht eigens gesagt, ist aber so selbstverständlich, wie dass die Schilderung Esau's, Vers 40, auf das von ihm abstammende Volk geht. Nur als Volk kann er ein reich gesegnetes Land zu eigen haben und unter den Völkern eine gefürchtete und geehrte Machtstellung einnehmen. Diese Herrschaft, welche dem Bundesvolk zufällt, wird hier stärker betont als bisher (vergl. 22, 17). Ist auch das unbestimmte עמים ולאמים nicht ausdrücklich gleichwerthig mit כל משפחות האדמה, so lässt es doch Israel über die rings es umgebenden Völker herrschen, auch über die ihm stammverwandten (אחים). Und der Schlusssatz zeigt, dass das Verhalten der Völker zu Israel geradezu Gottes freundliches oder feindliches Verhalten zu ihnen bestimmen soll. Was in persönlicher Weise von den Patriarchen (vergl. zu Isaak 26, 26 ff.) galt, dass Gott ihre Wohlthäter segnete und ihre Feinde züchtigte, so dass jedermann sich um ihre Gunst bewarb, das sollte auf die Völker ausgedehnt werden, die Israel huldigen würden um seines Gottes willen. Hier liegt die objective Seite zu Tage, welche das נברכו ausdrückt, das hitpaël voraussetzt. Ueber die Art und Weise, wie Israel die Völker beherrschen werde, gibt uns dieser Blick in seine geistige Macht und die Huldigung, die ihm dafür werden muss, wenigstens einen gewissen Aufschluss.

---

nur noch Vers 39, wohl an unserer Stelle auch um des Gleichklanges mit השמים willen gewählt; ferner הָוֶה für הָיֶה, und גְּבִיר nur hier und Vers 37. Wer einwendet, dass man in hohem Alter und Angesichts des Todes nicht zu dichten pflege, ist zu bemitleiden, weil er weder Prophetie noch wahre Poesie kennt.

Durch diesen Spruch hat der greise, blinde Vater offenbar über den gesammten, Einen, untheilbaren Segen verfügt, wie er an Abraham ergangen und nach Gottes Bestimmung auf ihn selbst erblich übergegangen war. Da solcher Segen von höherer Geistesmacht eingegeben ist, so liegt es, wenn er einmal ausgesprochen, nicht mehr im persönlichen Ermessen des Menschen, ihn rückgängig zu machen. Er ist unabänderlich und unwiderruflich. Das spricht Isaak Vers 33 aus, nachdem er zu seinem Schrecken wahrgenommen, dass ein höherer Wille hier den seinigen durchkreuzt und ihn als Werkzeug für eine Fügung benützt hat, die nicht nach seinem Sinne war. So gerne er es thäte, kann er doch seinem Liebling Esau nichts mehr von jenem heiligen Erbtheil vermachen, das schon vergeben ist. Was er auf Esau's beharrliches Drängen hin diesem 27, 39 f. noch ertheilt, ist nur noch ein Schatten des bereits ausgesprochenen Segens, im Vergleich mit diesem Unsegen zu nennen:

Siehe, sonder[1]) Fettigkeit der Erde wird sein dein Wohnsitz
Und sonder Thau des Himmels von oben,
Und dank[2]) deinem Schwerte wirst du leben und deinem Bruder dienen.
Und geschehen wird's: wie du da umherschweifst, wirst du brechen sein Joch von deinem Halse.

Schon das Land, das Esau bewohnt, soll einen traurigen Contrast bilden zu den blühenden Gefilden Jakob's. In der That ist das Edomitergebirge ausserordentlich öde und unfruchtbar. Soll er also die von Gott geschenkte Fülle der Gaben des Himmels und der Erde entbehren müssen, so bleibt ihm noch sein Schwert, um sich durch Selbsthülfe seinen Unterhalt zu verschaffen. Ebenso kann er nur mit Gewalt seine Unabhängigkeit erringen, denn das Normale wird sein von Gottes und Rechts wegen, dass er seinem Bruder diene, wenn auch bei seiner angeborenen Wildheit und seinem nicht zu bändigenden Unabhängigkeitsdrang vorauszusehen ist, dass er sich von dem Joche des an geistiger Würde ihm Ueberlegenen freimachen wird. Was er erringt, gewinnt Esau somit nicht nach göttlichem Recht, sondern durch's Faustrecht, in Widersetzlichkeit gegen die gesetz-

[1]) מִן hier privativ, nicht partitiv.

[2]) Auf deinem Schwert, d. i. mit Zugrundelegung desselben, gestützt auf dasselbe; vergl. unser „aus dem Stegreif".

liche Ordnung und den ausgesprochenen Willen Gottes. Diesem Widerstand wird aber von Gott bis zu einem gewissen Grad Raum gelassen, was für Israel die Folge hat, dass es, das Gottesvolk nur mit Mühe und unter hartem Kampfe seine Stellung wird behaupten können. Insofern fällt dieser Schatten auf jenen Segen über Jakob zurück, wie denn in der That Edom durch die ganze israelitische Geschichte des Alterthums hindurch seinem Brudervolk das Dasein verbittert hat.

§ 15. Der Führerstamm Juda (Segen Jakob's Gen. 49).

Auch Jakob macht am Ende seines Lebens sein Testament. Auch er hat Kanaan zu vergeben. Doch geschieht dies nicht so, dass er das Land als einen untheilbaren Besitz einem Einzigen übermacht und die Anderen, wie Ismael, Esau, leer ausgehen, sondern alle seine zwölf Söhne sieht Jakob im Geiste in dem ihm wohl bekannten Verheissungslande angesiedelt. Wir ersehen daraus, dass die Verheissung sich einstweilen nicht näher einschränkt, sondern ganz Jakob-Israel an ihr Antheil haben soll. Aber jeder der zwölf Söhne hat seine Eigenart, und von dieser ausgehend, weissagt ihnen der Vater, welche Stellung sie als Glieder des Ganzen einnehmen werden.

Gen. 49, 1: Und es rief Jakob seine Söhne und sprach: Versammelt euch, so will ich euch ansagen, was euch begegnen wird am Ende der Tage.[1])

Nicht unbestimmt auf „spätere Tage" (Herder) verweist der sterbende Patriarch die Söhne, sondern auf das „Ende der Tage", d. h. auf die Vollendung der jetzt im Vollzug begriffenen Entwicklung. Für Jakob liegt der Horizont, der sein Gesichtsfeld abschliesst, dort, wo nach der ihm gegebenen Verheissung seine Nachkommen, zu Völkerschaften geworden, im verheissenen Lande Wohnung genommen haben; denn damit ist der Begriff des Reiches Gottes zu seiner vorläufigen Verwirklichung gekommen, nicht ohne dass darin Keime lägen, welche eine höhere Entwicklung verbürgen, wie denn auch der Segen Jakob's in dem Spruch über Juda eine bedeutsame Knospe enthält, die sich weiter entfalten wird.

[1]) Ueber diese Zeitbestimmung siehe oben S. 39.

Es ist nämlich ein Rangunterschied unter den Söhnen zu bemerken. Vor Allem muss Einer den Primat haben, aber welcher? Nach Gen. 48 ist Joseph, der Sprössling der geliebten Rahel, der Retter der ganzen Familie Jakob's, durch einen besonderen Segen[1]) vom Erzvater ausgezeichnet worden, so nämlich, dass seine beiden Söhne den Söhnen Jakob's ebenbürtig sein sollen bei der Ererbung des Landes. Die beiden Enkel werden damit von Jakob gewissermassen adoptirt, Joseph aber durch doppelten Antheil an dem Erbe geehrt. Deshalb heisst es 1 Chron. 5, 1, das Erstgeburtsrecht (בכרה) sei auf Joseph's Söhne übergegangen. Dies kann sich nur auf das Doppelerbe beziehen, denn der Chronist setzt hinzu, Juda sei נגיד unter seinen Brüdern geworden, habe die Oberhoheit unter ihnen empfangen. Die Oberhoheit war aber sonst ein Hauptbestandtheil der בכרה; hier dagegen ist damit (wie wohl auch Gen. 27, 36) nur der grössere, d. h. zwiefache Besitztheil gemeint.

Gen. 49 zeigt, wie Juda zu jener Führerschaft gelangt ist, welche er auch vor Joseph, der immerhin Vers 26 der Erlauchte (נזיר) unter seinen Brüdern heisst, voraus hat. Zwar ist Juda dem Alter nach erst der Vierte. Aber die drei ihm Vorausgehenden sind des Erstgeburtsrechtes verlustig erklärt wegen unverzeihlicher Uebertretungen, die ihnen der Vater noch auf dem Sterbebette vorhalten muss, Ruben wegen seiner Schändung des väterlichen Ehebettes (35, 22), Simeon und Levi wegen ihrer grausamen und hinterlistigen Rache an den Sichemiten (34, 13 ff.). Statt des erwarteten besonderen Segens hat vielmehr schmerzliche Rüge die Aeltesten getroffen. Jakob flucht ihnen nicht gerade, aber er sagt sich feierlich los von ihrem Sinnen und Treiben. Und nun ergiesst sich der Strom der Segnungen ungehemmt über Juda, der zwar auch nicht ohne Flecken war (vergl. Gen. 38), aber dem Vater und den Brüdern gegenüber sich als edlen und energischen Charakter gezeigt hatte (so in der Geschichte Joseph's) und dessen sittliche Energie der bleibende Vorzug dieses Stammes geworden ist.

Israel hat keinen Grund, Juda das Erstgeburtsrecht vorzuenthalten. Wie er seinen Namen nennt, da ergreift ihn dessen

[1]) 481, 4. 17 zeigt, welche äussere Geberde bei diesen patriarchalischen Segnungen üblich war: Die Handauflegung, die eine Uebertragung ausdrückt, was das über den Sinn jener Acte Gesagte bestätigt.

hohe Bedeutung: „Lobpreis"[1]) heisst er nicht umsonst, lobpreisen werden ihn seine Brüder, wie einst die Mutter den Herrn, als sie ihn geboren hatte (29, 35).

49, 8—12. Juda, ja dich werden preisen deine Brüder,
Ja, deine Hand (wird sein) am Nacken deiner Feinde,
Vor dir niederfallen deines Vaters Söhne!
9. Ein Löwenjunges ist Juda:
Vom Raub, mein Sohn, bist du hinaufgestiegen:
Geduckt hat er sich, gelagert wie ein Löwe,
Und wie die Löwin: wer mag ihn aufwecken?
10. Nicht wird weichen das Scepter von Juda
Noch der Feldherrnstab aus seiner Füsse Mitte,
Bis dass er komme in das Seinige
Und ihm unterthan werden Völker, —
11. Der da bindet an den Weinstock sein Füllen
Und an die Edelrebe sein Eseljunges.
Gewaschen hat er in Wein sein Gewand
Und in Traubenblut seinen Anzug,
12. Dunklich die Augen von Wein
Und weiss die Zähne von Milch.

Der Sinn des ganzen Spruches ist: Dank seiner Wehrhaftigkeit zu Schutz und Trutz wird Juda der eigentliche Führerstamm werden, welcher wie die Ueberlegenheit über die Feinde so die Oberherrschaft über seine Brüder zu behaupten im Stande ist. Dank jener gefürchteten Tapferkeit wird er sein an Milch und Wein reiches Land ungestört geniessen.

Vers 8 zeigt, verglichen mit 27, 29, dass Jakob's Oberhoheit sich auf Juda vererbt. Unter den Bruderstämmen ist er der Führer, dessen geistige Würde und physische Ueberlegenheit sie willig anerkennen. Von Vers 8[b] vorbereitet, tritt als Juda's Emblem der königliche Löwe Vers 9 auf. Nachdem er in der Ebene seinen Raub erjagt, ist dieser Leu hinaufgestiegen[2]) in seinen hohen Aufenthalt (Anspielung auf die hohe Lage des Besitzthums Juda's). Dort lässt er sich nun behaglich nieder; weiss er doch, dass niemand ihn in seiner Ruhe zu stören oder seine Beute ihm streitig zu machen wagen wird. Vers 10 redet

[1]) יהודה eine Nominalbildung vom impf. hoph. Auch ידך klingt damit zusammen. Der Ausdruck ist vom Raubthier genommen, das seine Tatze der fliehenden Beute in den Nacken schlägt.

[2]) עליתּ, nicht: du bist aufgewachsen (Luth.).

wieder von Juda's Anführerrolle. שֵׁבֶט Scepter und מחקק sind synonym, letzteres hier nicht persönlich: Befehlshaber oder Gesetzgeber (Hengstenberg), sondern nach Num. 21, 18, Befehlshaberstab, Commandostab, welche Insignien beim Sitzen zwischen den Füssen niedergestellt wurden.[1])

Lassen wir die streitigen Worte Vers 10^c und 10^d einstweilen weg, so kann von Vers 11 und 12 nicht zweifelhaft sein, dass sie auf Juda gehen und die reiche Fülle seines Landes schildern, die er als Siegespreis geniessen wird. Das in poetisch alterthümlicher[2]) Sprache gegebene Bild dieses Juda ist höchst malerisch. Wir sehen ihn sein Reitthier an die Rebe binden, welche seines Landes Segen ist. In solcher Fülle fliesst ihm das edle rothe Nass, dass er sein Gewand darin gewaschen hat, welches somit die königliche Purpurfarbe trägt.[3]) Ja ihn selber braucht man nur anzusehen, um die üppige Fülle des Genusses, den sein Land bietet, wahrzunehmen. Jenes dunkle Feuer, das dem Weine eigenthümlich ist, strahlt aus seinen Augen,[4]) die blendende Weisse der Milch von seinen Zähnen, so dass man gleich erkennt, wovon sein Land überfliesst. — Wein und Milch sind so sehr der besondere Stolz und Reichthum des sonst nicht eben fruchtbaren Stammgebietes Juda's, dass diese Charakteristik vorzüglich passt[5]) und an eine Beziehung dieser Worte auf ägyptische Verhältnisse Juda's (so Diestel, „Segen Jakob's", S. 56) gar nicht zu denken ist. So gewinnt man aus den Versen den Eindruck, dass Juda sich reiche Beute aneignen werde in löwen-

---

[1]) Unschön wäre der Ausdruck, wenn man mit den Alten erklären müsste: ein „Herrscher aus deinen Lenden". יצא מבין רגלים bezeichnet wohl in prosaischer Sprache, Deut. 28, 57, das Hervorgehen aus dem Mutterschoss, vergl. Iliad. 19, 110; aber diese Ortsbestimmung bezieht sich nirgends auf die väterliche Zeugung. Das Targum hat ספרא für מחקק: der Kanzler, der dem König zu Füssen sitzt.

[2]) Vergl. die Formen אַסְרִי, בְּנִי, Gesenius „Gramm.", § 90, 3^a; F. W. M. Philippi, „Wesen und Ursprung des Status constr.", S. 11, 97, 101; ferner עירה und סוּתה, Gesenius „Gramm.", § 91, A. 2; לבן, Gesenius „Gramm.", § 93, 2, A. 1.

[3]) Vergl. Jes. 63, 2: das blutige Roth als Farbe des Weines.

[4]) חכליל dunklich (von חכל dunkel sein) im obigen Sinne. מִן beidemal nicht comparativisch zu nehmen, sondern gibt die Ursache an, woher sein blühendes Aussehen stammt.

[5]) v. Orelli, „Durch's heilige Land", 2. A., S. 84 f.

haftem Kampfe, um dann in ungestörtem Frieden seinen vollen Besitz zu geniessen. Der Satz עד כי־יבוא שילה kann in diesem Zusammenhang nicht das Aufhören der Machtstellung Juda's angeben, sondern scheint jenen Uebergang vom Kampf um dieselbe zum unangefochtenen Machtbesitz zu bezeichnen. Allein fraglich ist Lesart und Bedeutung des Wortes שילה. Wie es da steht, liegt am nächsten, es als Ortsnamen zu fassen wie überall sonst (Siloh heisst jener centrale Ort, wo unter Josua die Stiftshütte aufgerichtet wurde) und zu übersetzen: bis dass er kommt nach Siloh.[1]) Das „Kommen nach Siloh" würde dann das Ende der Wanderschaft und Eroberung bezeichnen, während welcher Juda die Führerschaft inne gehabt hatte. Nun heisst es in der That Jos. 18, 1: „Und es versammelte sich die ganze Gemeinde der Kinder Israel nach Siloh und stellten dort das Stiftszelt auf und das Land war bezwungen vor ihnen her." Die Stelle bildet nach Delitzsch „einen Markstein zweier Perioden in Israels Geschichte". Zwar war damals der Kampf noch nicht ausgekämpft und Juda's Vorkämpfen sollte (Richt. 1, 1 ff.) erst recht beginnen. Allein die Zeit des grossen gemeinsamen Zuges war damit in der That abgeschlossen.

Dennoch gestehen wir, dass diese Erklärung uns wenig befriedigt. Abgesehen davon, dass während des Wüstenzuges der Stamm Juda zwar die erste Stelle im Kampf einnimmt (Num. Capitel 2), aber gerade Scepter und Feldherrnstab ihm fehlen, — abgesehen davon hatte der Stamm zu jenem Siloh gar keine nähere Beziehung; nicht dort hat er sein Füllen an die Rebe gebunden; auch hat er keine Huldigung dort in Empfang genommen, weder von den anderen Stämmen noch von fremden Völkern. Die Nennung dieses Ortes bliebe also jedenfalls räthselhaft. Kann man sich aber auch zur Noth die Erklärung, wie Delitzsch sie gibt, gefallen lassen, indem nämlich der greise Jakob das ihm bekannte Siloh (nach seinem Namen) als Ruheort für sein Volk im Geiste geschaut hätte — so ist dagegen von der „kritischen" Anschauung aus, wonach diese Sprüche Rückbildungen nach der Geschichte aus der Richter- oder Königszeit wären[2]), vollends kein Grund denkbar, warum die Ankunft

[1]) Ibn Ezra, Teller, Herder, Rosenmüller, Eichhorn, Tuch, Ewald, Rödiger, Delitzsch, Diestel u. A.

[2]) Vergl. oben, S. 91 f.

in Siloh als terminus ad quem für Juda's Führerschaft betrachtet sein soll! Diese längst abgelaufene Frist konnte in keiner Weise als der befriedigende Abschluss am „Ende der Tage" erscheinen.

Die Verlegenheit der Kritiker hat denn auch zu einem verzweifelten „Griff der Verlegenheit", wie Diestel mit Recht es nennt, geführt, welchen Hitzig[1]) vorgemacht hat, Bleek, Tuch, Maurer, G. Baur u. A. getrost nachmachten. עַד כִּי heisse hier nicht „bis dass", sondern: so lange als man kommt nach Siloh, was in einer Zeit gesprochen, wo man dort die Hütte Gottes aufsuchte, bedeuten soll: auf ewig! Dass עַד eigentlich bedeutet „Fortgang von etwas", daher unter Umständen auch unserem „so lang als" entsprechen kann (vergl. lateinisch donec eris felix u. Ä.), ist zuzugeben. עד כי freilich findet sich so nie, und עַד שֶׁ Hohel. 1, 12 kann man nicht für obige Erklärung anführen; jene Parallele würde vielmehr die Erklärung fordern: „so lange er im Begriff sein wird nach Siloh zu kommen", also auf dem Wege dorthin befindlich, was mit der gewöhnlichen sachlich auf Eins hinaus käme, nicht aber: „so lang man dorthin zu kommen pflegt"; dass letzteres vollends eine sprichwörtliche Redensart gewesen sein soll, um immerwährende Dauer auszudrücken, ist ganz ungereimt. Für Entstehung einer solchen Redeweise hat die Stiftshütte viel zu kurze Zeit in Siloh gestanden; ihr Aufenthalt daselbst war nach dem Bewusstsein der Israeliten stets etwas Provisorisches; sonst hätte man nicht ohne Noth den Aufenthalt des Heiligthums wechseln lassen.

Wichtig ist aber, dass die Schreibung שילה relativ jung ist und früher jedenfalls שלה gestanden hat. Nun ist zwar der Name Siloh sehr häufig auch defective geschrieben worden, allein das Wort wurde zeitig anders gelesen. LXX Aq. Symm. Pesch. Onk. Saadj. lasen שֶׁלּוֹ = שִׁלֹה = אֲשֶׁר לוֹ, was die Meisten persönlich fassten: der, welchem es gehört, nämlich das Scepter, die Herrschaft. Juden wie Christen dachten dabei an den Messias. Ja, nach allem Anschein hat schon Ezechiel das שלה so persönlich und zwar messianisch gefasst, welcher 21, 32 daran anklingend mit den Worten עד בא אשר לו המשפט auf die Zeit des Heils hinweist.[2])

[1]) Die Psalmen 1836, II, S. 2, Anmerkung, „Biblische Theologie", 153.

[2]) Vergl. Smend, „Commentar zu Ezech.", Seite 147.

Sprachlich ist die Uebersetzung möglich,[1]) wenn auch sehr prägnant; theologisch nicht unmöglich. Es lässt sich nicht behaupten, dass ein solches plötzliches Auftauchen eines künftigen Inhabers der Volks- und Völkerherrschaft aus Juda's Stamm über die Schranken der Prophetie hinausgehe. Diese Schranken sind eben nicht rationalistisch zu fixiren. Im Uebrigen bliebe ja der rationalisirenden Auffassung immer noch der Ausweg, das Wort nach David gesprochen sein zu lassen, auf welchen es in erster Linie zielen würde.[2]) Ungünstig ist hingegen einem solchen Hereinragen einer Herrschergestalt in den allgemeinen Stammessegen, dass die Beziehung derselben zum Stamm nicht angegeben würde. Zwar liesse die ganze Art des Segensspruches nicht daran denken, dass mit dem Kommen eines höheren Herrschers Juda's Hoheit ein Ende nehmen soll, sondern das עד כי würde auf den Höhepunkt und die volle Verwirklichung von Juda's Herrscherwürde hinführen. Allein man erwartete dann etwa עד כי יצא ממנו שלו. Dazu kommt, dass die folgenden Worte, Vers 11, welche uns Juda's friedliches Glück schildern, sich nur dann ungezwungen anschliessen, wenn auch in den vorhergehenden von ihm geredet ist und das ולו יקהת auf ihn geht.

Diese Einwendungen gelten nach ihrem vollen Gewicht auch gegen jede Erklärung, welche das Wort שילה anderswie zu einem Namen des Messias stempeln will. Um nicht zu reden von der Uebersetzung qui mittendus est (Hieronymus), welche von שלח ableitet, soll שילה von שלה abgeleitet als Eigenname den Ruhebringer, Friedereichen bedeuten (Hengstenberg). Dies gienge jedenfalls eher an, als das Wort nach derselben Ableitung appellativ zu fassen: bis dass Ruhe kommt, oder bis dass er zur Ruhe kommt, (Kurtz, Hofmann) — was zwar dem Context sehr angemessen wäre, aber dadurch verwehrt wird,

[1]) שֶׁ- für אֲשֶׁר findet sich in allen Perioden des hebräischen Schriftthums, und es lässt sich nicht einmal behaupten, dass es nur in nordpalästinensischen Abschnitten vorkomme. Vergl. Richt. 5, 7; Hohel. 1, 7, aber auch Gen. 6, 3; Hiob 19, 29.

[2]) So Wellhausen, „Geschichte", I, 375. Derselbe (und ihm nach Stade, „Geschichte" I, 160) will וְלוֹ streichen, zerstört aber damit den ganzen schönen Rhythmus des Spruches. Auch seine kritische Anfechtung des Verses 10 ist kein erlaubtes Auskunftsmittel gegen eine sogleich zu erörternde exegetische Schwierigkeit.

dass Bildungen von appellativen Nomina dieser Form von Verben ל״ה oder ע״ו (שׁוּל) nicht vorkommen. Dagegen findet sich der Ortsname שילה (Ruhestatt) aus שילון abgekürzt,[1]) שְׁלֹמֹה aus שְׁלֹמוֹן. Der Form nach könnte es also auch an unserer Stelle symbolisch nomen proprium eines Fürsten sein; aber der Context spricht, wie oben bemerkt, dagegen. Vers 11 war nur mittelst künstlicher Allegorie auf den Messias zu deuten, welche die kraftvolle Schilderung ihrem Sinne entfremdet.[2])

Der Zusammenhang einerseits, die ältesten Autoritäten in Betreff der Lesung (Ezechiel, LXX) anderseits führen uns auf unsere Uebersetzung. שֶׁלֹּה war die von Alters her überlieferte Lesart und LXX übersetzt dies sächlich: ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ.[3]) Statt dieses abstracten neutrischen Subjects nehmen wir das persönliche, welches hier überall vorherrscht und übersetzen: bis dass er gelange in das, was ihm zukommt, also in das Seinige, in seinen Besitz, der im Folgenden geschildert wird. Vergl. namentlich auch den Segen Mose's über Juda, Deut. 33, 7, ואל עמו תביאנו. So lange wird er als Vorkämpfer der anderen Stämme seine unermüdliche Thatkraft entfalten, bis er sein Besitzthum ungeschmälert erkämpft hat, und dann nicht blos die Stämme Israels ihm huldigen, sondern auch andere Völker sich unter seine Herrschaft beugen. Denn das עמים (ולו יקהת[4] kann nicht blos auf die Israeliten gehen, welche schon immer dem Scepter und Feldherrnstab Juda's folgten, sondern muss sich auf die allgemeinere Völkerherrschaft beziehen, welche nach 27, 29 zu Jakob's Erbe gehört und Juda's besonderes Erbtheil werden soll.

Was ist also die Bedeutung dieses Segens- und Weissagungsspruches über Juda? Jedenfalls geht nach dem gesammten Jakobs-

---

[1]) Vergl. Stade, „Hebr. Gramm.", I, S. 177.

[2]) Clemens Alexandrinus deutete die Rebe auf den Logos, den Esel auf das Volk. Das Waschen des Gewandes in Rebenblut rief der Beziehung auf das Leiden Christi.

[3]) Nach schwächer bezeugter Lesart ᾧ ἀπόκειται, wie die anderen Versionen persönlich.

[4]) יִקְהָה (doch nur stat. constr.) mit dages dirimens von יקה nach dem arabischen وَقَهَ, وَقْهَةٌ, gehorchen, Botmässigkeit. Hieronymus übersetzt: et ipse erit expectatio gentium, als hienge es mit קוה zusammen.

segen die Verheissung, die dieser Stammvater empfangen hat, in gewissem Masse auf alle seine Söhne über, welche als Brüder unter dem Einen Gott ihres Vaters (vergl. z. B. 49, 24. 25) in dem gelobten Lande zusammen wohnen sollen. Aber sie bedürfen eines Führers, vor welchem sie sich willig neigen sollen und unter welchem die Völker sich beugen müssen, und dieser Anführer, dieses Haupt soll Juda sein. Ihm wird daher die Quintessenz des Segens zu Theil. Wie sein Land, das ihm bestimmt ist, das Edelste und Kräftigste an Frucht hervorbringt, den königlichen Weinstock, so ist er selbst an edler Thatkraft dem königlichen Löwen zu vergleichen, und als solcher wird er das Scepter führen. Dabei werden (ob man nun שילה oder שֶׁלֹה lese) deutlich zwei Stadien in Juda's Zukunft unterschieden, ein Stadium des Kampfes und ein Stadium des Friedens. Im Kampf um die Erlangung seiner hohen Bestimmung wird er der unüberwindliche Sieger sein, im Frieden der an Ehre unübertroffene Herrscher. Dass eine bestimmte Person als Vollender dieses siegreichen Kampfes oder als Friedefürst hier angekündigt sei, haben wir bei unserer Auslegung nicht finden können. Wohl aber musste, wenn ein Einzelner als Israels Oberhaupt es zum schliesslichen Sieg und Frieden führte, derselbe nach unserer Stelle dem Stamme Juda angehören.

Die Erfüllung hat die Geschichte gebracht. Nicht allein war Juda auf dem Wüstenzug im Vordertreffen und bei der Eroberung des Landes der nicht erschlaffende Vorkämpfer der übrigen, sondern auch weiterhin hat er seine löwenhafte Ueberlegenheit gezeigt. Die sieg- und ruhmreichste Zeit hat David, der Judäer, herbeigeführt, als er Scepter und Heerstab in seine Hand nahm, die fortan von seinem Hause nicht weichen sollten, und als ein Leu hinaufstieg nach Jerusalem. Und wer müsste nicht bei dem ruhig gelagerten Löwen an Salomo denken, unter welchem die friedlichste Epoche üppigen Wohlstandes folgte als unter einem wahren שְׁלֹמֹה, Friedefürsten. Das sind die Höhepunkte des israelitischen Volkslebens gewesen. Das Ideal ist jedoch damals nicht erreicht worden, noch weniger späterhin. Wieder und wieder redet darum die Prophetie von einer neuen Aufrichtung der Hütte David's (Amos 9, 11), von einem künftigen David, dem es zukomme, das Recht zu verwalten (Ezech. 21, 32), der alle Völker unterwerfen und einen ewigen Frieden herbei-

führen werde als ein König, der auf dem Thier des Friedens in Zion einziehe (Sach. 9, 9), und unter welchem man ungestört, unter Weinstock und Feigenbaum sitzend, die Segensfülle des Landes geniessen werde (Joel 4, 18; Micha 4, 4 u. s. w.). Nicht am wenigsten solcher Anklänge an unseren Spruch finden sich bei Jesaja, dem Propheten aus Juda, worauf schon Herder („Briefe über das Studium der Theologie", I, Brief 5) hingewiesen hat. Die schliessliche Erfüllung dieses patriarchalischen Wortes können wir mit der apostolischen Kirche (Apoc. 5, 5) erst in Christo finden, der als „Löwe aus dem Stamme Juda" überwunden hat und nun in ungestörtem Frieden sein Reich entfaltet und seiner Herrlichkeit sich freut.

Schauen wir auf die in diesem und dem vorigen Paragraphen enthaltenen Sprüche zurück, so zielen sie alle auf eine concrete Gestaltung des Reiches Gottes auf Erden ab. Der Same, d. h. die Nachkommenschaft Abraham's in näherer geistiger Besonderung durch göttliche Gnadenwahl, soll in Kanaan als Volk des wahren Gottes leben und so den Mittelpunkt der Welt bilden, indem durch dieses Volk der göttliche Segen sich allen Völkern vermittle. Man darf nicht diese concrete Gestalt von vornherein als etwas Unwesentliches erklären, wie z. B. Hengstenberg, „Christologie", I, 42, in der Berufung Abraham's wesentlich nichts anderes findet, als was bei jeder göttlichen Berufung, die von einem Menschen Entsagung verlange, eintrete. So wenig wir läugnen wollen, dass auch in dieser Geschichte und ihren Verheissungsworten allgemeine Regeln der göttlichen Ethik und Pädagogik zur Anwendung kommen, so erschöpft sich doch die Bedeutung dieser Vorgänge darin nicht. Es ist ein besonderer Zweck, den Gott mit diesem Geschlechte hat, ein einzigartiges Verhältniss, in das er zu diesem Volke treten will. Und zwar nicht blos innerlich will er zu ihm in besonderer Beziehung stehen, sondern sein äusseres Vorhandensein, sein äusseres Wohnen im Lande Kanaan soll schon eine Frucht dieses Bundesverhältnisses sein. Die Aeusserlichkeiten sind also hier etwas Wesentliches, vom Geistigen Unzertrennliches. Hier werden die Fundamente gelegt zu einem göttlichen Reiche, das äusserlichen Bestand haben soll, wie denn dessen Geschichte in der That bis an's Ende des Alten Testamentes in die Gränzen eines Volkes gebannt und an ein bestimmtes Territorium ge-

bunden war. Die äusserliche Verwirklichung dieses Reiches erscheint daher in diesen frühesten Sprüchen nicht als blosses Mittel, sondern als Zweck und Ziel.

Ein Volk des Herrn soll es geben, durch Gottes Gnade erwählt, um auch den anderen zum Segen zu werden. Dieser Gedanke wäre auch dann von hoher Bedeutung, wenn er aus der Verwirklichung erst als Gottes Gedanke erkannt worden wäre. Allein nach vielstimmigem Zeugniss der Ueberlieferung war er nicht blos in Gottes Rathschluss gewesen, ehe er sich verwirklichte, sondern auch durch Gottes Offenbarung in der Menschen Bewusstsein getreten. Die Vorväter des Volkes, welche von Osten her nach diesem Kanaan zogen und da unter mancherlei Wechselfällen als Gäste wohnten, folgten bei jener Wanderung einer höheren Stimme und wurden bei diesem Aufenthalt auf fremdem Boden durch ebendieselbe einer Zukunft versichert, wo sie nicht nur dieses Land innehaben, sondern auch in Folge ihrer einzigartigen Stellung zu Gott eine ausserordentliche Stellung unter der Völkerwelt einnehmen würden. Sie haben so im Geiste einen Blick in die Vollendung des eben erst anhebenden Werkes Gottes gethan. Darauf geht Joh. 8, 56 Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ὑμῶν ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν, καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη. Aecht johanneisch wird das erste Wort überboten: er hat frohlockt, dass er sähe — er hat wirklich gesehen und sich dessen gefreut. Das, worauf er sich nach der Verheissung als auf ein Künftiges freute, ja, was sie ihm als gegenwärtig vor die Augen stellte, war im Grund nichts anderes als der Tag Christi. Es handelt sich demnach nicht um ein Schauen mit leiblichen Augen, als gienge das Wort speciell auf die Geburt Isaak's (v. Hofmann), auch nicht um ein Schauen nach dem Leibesleben Abraham's — sondern um den Blick des Glaubens, der den Abraham fröhlich machte. Was er mit diesem Auge des Geistes gegenwärtig schaute, war der Tag Christi, regnum Christi, wie Calvin zu der Stelle erklärt. Denn in der That hat erst durch das Kommen dieses Reiches der Gottesbund mit Abraham seine wahre Verwirklichung und Vollendung gewonnen, den der Herr auch durch die Untreue seines Volkes nicht hinfällig werden liess (2 Kön. 13, 23).

II. ABSCHNITT.

Der Mosaismus.

§ 16. Das Gesetz Mose's.

Haben wir gefunden, dass göttliche Verheissung der Vorbote der Entstehung einer Gottesherrschaft auf Erden gewesen ist, so hat nun auch prophetisches Wort die Verwirklichung derselben vermittelt, ja das nationale Gottesreich gezeugt. Denn Mose, der Mittler dieses Bundes zwischen Gott und Volk war selber Prophet und vor Allem Prophet,[1]) d. h. Organ der göttlichen Offenbarung in dem Einleitung S. 5 ff. angegebenen Sinne. Wenn jene Bundesschliessung mit der Erlösung des Volkes, welche ihr vorausgieng, wirklich durch eine einzige von Gott dazu berufene und erleuchtete Person vermittelt wurde, so bildete in der That die Prophetie den Anfang. Im Anfang war das Wort — heisst es auch hier — das Wort Gottes an einen Einzelnen und durch ihn an die Menge. Mit dem Worte verband sich aber die schöpferische That bei diesem urkräftigen Anfang der Gestaltung des Gottesreiches.

In Wort und That hat sich Mose als das Rüstzeug des Herrn gezeigt, dem kein anderes gleich kam. Er war der Prophet ohne Gleichen in Hinsicht auf seinen Umgang mit Gott wie auf das,

[1]) Vergl. Ewald, „Geschichte", II 68: „Er ist zwar ferner Volksführer, Gesetzgeber, Wunderthäter, aber alle diese seine weiteren Eigenschaften verschwinden vor der Einen, dass er Prophet ist. Erst als Prophet ist er Volksführer, Gesetzgeber, Wunderthäter, und alles Grosse, was er ist, das ist er nur als Prophet."

was der Herr durch ihn ausführte und offenbarte. Von Mose heisst es häufiger als von allen anderen Propheten zusammengenommen: „Gott redete mit ihm" oder „Gott sprach zu ihm". Er heisst nicht nur עבד יהוה „Knecht des Herrn" — und zwar am häufigsten von allen Gottesmännern des alten Bundes — und עבד אלהים „Knecht Gottes", — welche Bezeichnung ausschliesslich von ihm gebraucht ist[1]) — sondern er wird der נָבִיא κατ' ἐξοχήν genannt, der grösste unter den Propheten um der Innigkeit und Vertraulichkeit des Umganges willen, in welchem er mit Gott stand, und wegen der klaren Unmittelbarkeit, welche in Folge dessen die ihm gegebene Offenbarung auszeichnete.[2]) Es bestand aber auch seine Aufgabe nicht bloss in Vermittlung des göttlichen Wortes, sondern in einem einzigartigen schöpferischen Werke: Mose ist's, der die Gottesherrschaft in Israel durch göttliches Wort eingeführt hat.

Die Vorbedingung und der Weg zu dieser Einrichtung der Theokratie war die Befreiung Israels aus Ägypten. Sie geschah durch Mose, den Propheten: „Durch einen Propheten (נביא) führte Jahve Israel aus Ägypten herauf und durch einen Propheten wurde es behütet," sagt Hosea 12, 14. Mose besass schlechterdings keinen Rechtstitel, auf welchen er sich vor den Häuptern des in Ägypten weilenden, geknechteten Volkes berufen konnte, als seine göttliche Berufung, die besondere Offenbarung des heiligen Gottes, welche ihm auf der Sinaihalbinsel zu Theil geworden war. Durch göttliches Wort, von Zeichen begleitet, hat er denn auch sein Volk frei gemacht. Und als es frei geworden, hat er es durch jenes Wort geführt und ihm seine Gestaltung gegeben.

Der Beruf des Volkes war fortan, dem Gott zu dienen, der dem Mose erschienen war. Er nannte sich ihm יהוה,[3]) indem er sich zwar als denselben zu erkennen gab, welcher den Erzvätern Abraham, Isaak, Jakob erschienen sei, aber zugleich einen neuen Namen verkündete, welcher sein Wesen nach einer neuen Seite und in grösserer Tiefe erschliessen und für das Gottesreich, dessen

---

[1]) Vergl. Knobel, „Prophetismus der Hebräer", II, 2. Herzog's „Real-Encyklopädie", 2. A., Art. Mose.

[2]) Num. 12, 6 ff.; Deut. 34, 10 ff.

[3]) Vergl. S. 111 f.

erste Gestalt nun in die Wirklichkeit trat, zur heiligen Losung werden sollte, Ex. 6, 3. Wohl lassen sich gewisse Spuren aufweisen, nach welchen zu schliessen der Name יהוה schon vor Mose gebraucht worden wäre.[1]) Der Jahvist sagt denn auch 4, 26, schon zur Zeit des Enos habe man angefangen, den Namen Jahve's anzurufen, was freilich schon deshalb nicht von der Nomenclatur stricte zu verstehen ist, da es die hebräische Sprache damals noch nicht gab. Dasselbe gilt Gen. 9, 26. Die Stelle Ex. 6, 3 hat man, um den vormosaischen Gebrauch jenes Gottesnamens damit zu vereinigen, nicht selten so gedeutet: „nach meinem Namen יהוה bin ich ihnen nicht bekannt geworden", wolle sagen: „nach dem Inhalt dieses Namens habe ich mich ihnen nicht geoffenbart."[2]) Wir halten an der natürlicheren Auslegung fest und glauben, dass hierin eine durchaus genaue Ueberlieferung des Elohisten vorliegt: während der Jehovist unbedenklich den Namen des Heilsgottes und Bundesgottes schon von der Weltschöpfung an gebraucht, wozu ihm die innere Einheit desselben mit dem Schöpfer (אלהים) oder dem gewaltigen Gott (אל שדי) ein Recht gibt, hat jener andere Erzähler sich des specifisch theokratischen Namens erst von da an bedient, wo er in den Sprachgebrauch seines Volkes übergieng.

Der Name יהוה mit seiner Erklärung אהיה אשר אהיה ist allerdings ein so hochgeistiger, wie wir ihn in keiner andern Sprache finden. Dies genügt denen, welche nichts Ungemeines in der Bibel dulden mögen, was über den „Entwicklungsgang", welchen sie der heiligen Geschichte vorschreiben, emporragen würde, um die authentische Deutung zu verwerfen und den alleinigen Inhaber des wahren Wesens zum „Schöpfer" zu degradiren. Sie erklären aber damit die anderen Ausdrücke nicht, die sich auf eben jener Höhe bewegen, so die Stelle Ex. 3, 14, welche als ein Wunder dasteht, wenn man bedenkt, wie wenig

---

[1]) Vergl. den Namen der Mutter Mose's יוכבד, der, wenn die Analogie so vieler anderer Namen entscheidet mit יהוה zusammengesetzt wäre. Ist derselbe aber wirklich älter als die mosaische Offenbarung?

[2]) Man könnte von da aus versucht sein, den Namen hiphilisch zu verstehen: der in's Dasein ruft, nämlich was er gesprochen; also der Gott, der sein Wort erfüllt. Allein, wie oben S. 111 f. bemerkt, geht diese Fassung nicht an: אהיה אשר אהיה kann unter keinen Umständen hiphilisch gelesen werden.

philosophisch angethan die Hebräer waren, und wie deutlich hier doch das Bewusstsein hervortritt, dass sich das Wesen Gottes streng genommen nur durch sich selbst ausdrücke und jede andere Bestimmung desselben ihm Eintrag thue, sowie die anderen Stellen, wo Gott der Er schlechthin heisst, aus demselben Grunde.[1]) Es ist ein schwächlicher Trost für den ängstlichen Verehrer des Entwicklungsprocesses, dass diese Reflexionen erst später gemacht worden seien, was sich weder beweisen lässt, noch die Hauptsache erklärt.

Im Uebrigen halten wir nicht für ganz unmöglich, dass die Form יהוה durch Mose's Vermittlung aus der Weisheit der Aegypter in das israelitische Volk ist eingeführt worden.[2]) Brugsch hat nämlich in ägyptischen Schriften den formell analogen Ausdruck der Gottheit „nuk pu nuk", „Ich bin Ich" gefunden („Die ägyptische Gräberwelt", 1868, S. 38).

Eine solche formale Entlehnung könnte in der Geschichte der Offenbarung nicht überraschen. Wenn jenes Aegypten, freilich nicht das hamitische, sondern das semitisch-japhetitische für die Offenbarung des Neuen Bundes den adäquatesten Ausdruck gemünzt hat, für welchen das Johannesevangelium freilich erst die wahre Verwendung erkannte — ist darum der Evangelist weniger originell? Der wahre Inhalt ist dem Worte λόγος jedenfalls nicht von Philo, sondern durch die Offenbarung Christi gegeben worden. So ist auch die ägyptische Formel, womit die Gottheit als die schlechthin seiende bezeichnet wurde, nur ein Schatten, den lebendigen Gott hat Mose geschaut, den Gott, welchem allein in Wahrheit jener Name zukommt, da er allein ein übernatürliches, schlechthin souveränes Wesen ist.

Der Gott der ägyptischen Priester war nur noch eine Abstraction, ein theoretischer Begriff. Mose hat den absoluten Gott, den nicht blos nach seinem metaphysischen Sein, sondern ebensosehr nach seiner Heiligkeit absoluten, lebendig geschaut,

---

[1]) Deut. 32, 39; Jes. 43, 10.

[2]) Wellhausen und Stade sprechen sich freilich über diese Annahme, wobei der Elohist sich besonders zuverlässig bewiese, sehr geringschätzig aus. Dieselbe hat aber mindestens mehr wissenschaftliches Recht als die willkürliche Behauptung Stade's, Mose habe die kenitische Jahveverehrung den Israeliten gebracht („Geschichte Israels", I, 2, 129 ff.).

und ihn in's Leben seines Volkes einzuführen, darauf zielte sein ganzes Werk. Nicht Geheimgut einer Kaste sollte die Kenntniss der wahren Gottheit bleiben, sondern Gemeingut alles Volkes werden, auch nicht blos theoretischer Besitz, sondern Mittelpunkt alles Lebens. Wie Jahve diesem Volke zugehören, sollte es ihm ganz und gar angehören, Ex. 6, 7.

Das Eigenthumsverhältniss, in welchem Israel zu Gott steht, wird als ein solches der Kindschaft, der Sohnsschaft bezeichnet, Deut. 32, 6. Näher ist Israel bedeutsamer Weise Gottes erstgeborener Sohn genannt Ex. 4, 22, worin beides liegt, das universale Eigenthumsrecht Gottes (wie denn gegen die Auffassung Jahve's als eines Particulargottes schon die erhabene Bedeutung des Wortes protestirt) und seine vorläufige, besondere Aneignung dieses Volkes. Als Eigenthum Gottes ist aber das Volk verpflichtet, ihm zu dienen. Und weil sein König Gott ist, muss des Volkes Dienst ein priesterlicher, seine Beschaffenheit eine heilige sein, Ex. 19, 6. Wie es nach dem Willen Gottes beschaffen sein soll, lehrt Mose's Thora.

Mag man über die Entstehung der Thora, wie sie jetzt schriftlich vorliegt, denken wie man will, das lässt sich nicht verkennen, dass das Volk stets als seine Geburtsstunde jenen Auszug aus Aegypten unter Mose's göttlicher Führung betrachtet hat,[1]) dass es im Bund am Sinai den Höhepunkt der göttlichen Offenbarung stets erblickte[2]) und dabei ein göttliches Gesetz (תורה) durch Mose's Vermittlung empfangen zu haben sich rühmte.[3]) Es ist wahr, dass תורה einen etwas weniger juridischen Sinn von Haus aus hat als unser „Gesetz". Das Wort bedeutet im Allgemeinen Unterweisung. So steht es in der Chokmaliteratur von der allgemeinen sittlichen Norm und Zucht, Prov. 6, 23; 28, 4. 7. 9 u. s. f. Allein in der theokratischen Sphäre geht es stets auf eine als Norm und bleibende Regel auftretende Willensoffenbarung Gottes, der als Souverän auch Gesetzgeber seines Volkes ist. Die Thora ist daher Bethätigung der Gottesherrschaft; sie tritt mit dem Anspruch unmittelbarer Erfüllung auf. Sie

[1]) Ex. 15, 13; 20, 2; Hos. 11, 1; 12, 14; Micha 6, 4; Jer. 2, 6 f.; vergl. Deut. 16, 1 u. s. f.

[2]) Richt. 5, 4 f.; Deut. 33, 2; Psalm 68, 8 f.; Habak. 3, 3 u. s. f.

[3]) Deut. 33, 4; Mal. 3, 22.

fordert Gehorsam von jedem Einzelnen, weil ihr das gesammte Volk von vornherein unterstellt ist. Daher der legale Charakter dieser Offenbarung. Auch umfasst sie mit ihren Ansprüchen das gesammte Volksleben, indem sie Alles zu dem Willen Gottes in Beziehung setzt. Deshalb finden sich neben innerlich ethischen Vorschriften civile Rechts- und criminale Strafordnungen, neben cultischen Gesetzen solche, die sich auf die öffentliche Polizei oder die häusliche Sitte beziehen.[1]) Gerade darin, dass sie das gesammte Leben, das private wie das nationale, das bürgerliche wie das gottesdienstliche, beschlägt, bekundet sich der Charakter der Thora als Offenbarung des Herrscherwillens Jahve's, dem sich Alles an seinem Volke unterordnen soll.

Allerdings wiegt in den verschiedenen Partien der Gesetzgebungen des Pentateuchs bald der ethische, bald der juridische, bald der ceremonielle Charakter vor; allein dieser Unterschied ist kein absoluter. Schon das Bundesbuch Ex. 20—23. 34, welches gewöhnlich als der älteste Theil angesehen wird, enthält Gesetze jeder der angeführten Arten. Und eben deshalb durfte keinerlei Gesetz in einem andern Namen als dem des Mose weiterhin proclamirt werden, weil das Ur- und Grundgesetz, das die Gestaltung des heiligen Volksthums nach allen angegebenen Richtungen enthielt, von Mose herrührte. Mose aber war lediglich der Mittler, welcher im Namen des Bundesgottes redete.

So zeigt der Mosaismus einen epochemachenden Fortschritt in der Entwicklung des Reiches Gottes. Der mit den Erzvätern geschlossene Bund wird jetzt, nachdem sie verheissungsgemäss zum zahlreichen Volke sich entfaltet haben, in nationaler Gestalt geschlossen. Damit ist die Gottesherrschaft zum ersten Male in die Wirklichkeit getreten, indem die ganze Lebensgestalt Israels, sofern sie durch göttliche Thora bestimmt ist, davon Zeugniss ablegt, dass es Gottes Volk, Jahve sein Gott sei. Das Verhältniss des Herrn zu einem nationalen Gemeinwesen musste sich durch nähere Bestimmung heiliger Räume, Zeiten, Personen, Handlungen

[1]) Herzog's „Real-Encyklopädie" VII, 171. Die einzelne levitische Anweisung heisst ebenso תורה (Lev. 7, 37; 14, 54; Hag. 2, 11 u. s. f.; auch das Königsgesetz Deut. 17, 18 f.) im obigen Sinn, wie das ganze mosaische Gesetz mit seinen allgemeinen ethischen Grundsätzen (Ps. 78, 5; Deut. 33, 4; 1, 5; 2 Chron. 15, 3 u. s. f.).

Ausdruck geben. In dieser Aeusserlichkeit lag ein grosser Mangel. Aber sofern hier die Gottesherrschaft in eine ob auch noch so unvollkommene, doch mächtige, umfassende Wirklichkeit getreten ist, liegt im Mosaismus, welcher ein Volk von dem wahren Gott beherrscht sein lässt, das Vorbild einstiger Weltbeherrschung durch das Reich Gottes.

§ 17. Mosaische Aussichten.

Durch die Bundesschliessung am Sinai und die mosaische Gesetzgebung ist die Gottesherrschaft in den Stand der unmittelbaren Gegenwärtigkeit getreten. Die Beziehungen auf die Zukunft treten deshalb hier zurück. Mose's Bedeutung lag nicht in der Weissagung, sondern in der Vorausdarstellung des vollkommenen Gottesreiches. Deshalb finden wir auf ihn, den Vertrauten Gottes, so gut wie keine Zukunftssprüche zurückgeführt, es wären denn solche, die auf die unmittelbar bevorstehende Eroberung Kanaans und die dort zu treffenden Einrichtungen Bezug hätten. Auch das Lied Mose's (Deut. 32), welches durch die ganze weitere Prophetie hindurchklingt, hat es wohl mit den künftigen Folgen der mosaischen Bundesschliessung zu thun, welche trotz aller Trübungen durch den Ungehorsam des Volkes unzerstörlich sein wird, wie auch aus Lev. 26, 40 ff., Deut. 30, 1 ff. hervorgeht, wobei allerdings die Busse stets als Bedingung des Heils erscheint. Aber von einer Vervollkommnung dieses Bundes in der Folgezeit ist hier nicht die Rede. Und der Segen Mose's (Deut. 33) bereichert das von Jakob Gen. 49 geschaute Gemälde fast nur durch den neu hinzukommenden Glanz des Priesterstammes Levi. Nur beiläufig eröffnet das Gotteswort Num. 14, 21 die Aussicht, dass die ganze Erde voll werden soll der Herrlichkeit Jahve's, d. h. die ganze Menschenwelt ihn anerkennen und so seinem Reich einverleibt werden soll. Dieser Gedanke ist zwar eine merkwürdige Erinnerung an das weite Ziel, das sich der Herr gesteckt hat. Als Herr des Himmels und der Erde muss er jenes Ziel haben. Aber für einmal liegt der Schwerpunkt der heiligen Interessen in dem gegenwärtigen Werk der Offenbarung, in der Einrichtung des „königlichen Priesterthums".

Allerdings ist die mosaische Gestaltung der Gemeinde und ihres Verkehrs mit Gott noch sehr der Verinnerlichung und Ver-

vollkommnung bedürftig und weist sonach auf die Zukunft. Manches an ihr ist Schattenwerk und dünkt uns an sich im Voraus hinfällig, nur als Mittel der Darstellung einer später vollkommener zu realisirenden Idee verständlich. Allein wenn wir uns in jene geschichtliche Periode zurückversetzen, dürfen wir diese Beziehung auf die Zukunft nicht als bewusste voraussetzen. Keine einzige Bestimmung des mosaischen Gesetzes ist ausgesprochenermassen nur provisorischen Charakters; es sind ewig gültige Satzungen, denn sie gehören der göttlichen Offenbarung an. Keine Form des Cultus wird von vornherein als blos symbolisches Zeichen angeordnet; vielmehr sind Form und Idee hier noch ungeschieden, sich gegenseitig bedingend. Diese ganze Ordnung ist freilich vorbildlich, aber als blosses Vorbild des endlichen Gottesreiches auf Erden wird sie einstweilen nicht empfunden, sondern als die von Gott beabsichtigte Gestalt seines Reiches.

So ausgiebig daher die Symbolik und Typik hier in den durch Mose geschaffenen Lebens- und Cultusformen ist,[1]) so dürfen wir doch nicht ohne Weiteres Mose und seiner Zeit eine bewusste Beziehung auf die Zukunft überall unterlegen, wo die Zukunft grössere Vollkommenheit des hier Angestrebten gebracht hat. Z. B. dass die Sühnung der menschlichen Schulden im Thieropfer nicht zu befriedigender Verwirklichung komme, war einstweilen dem Bewusstsein verborgen.[2]) Man empfand die Sühnung wirklich als Frucht jener Opfer. — Auch dass das Reich Gottes sich über die ganze Erde erweitern müsse, trat zunächst im Bewusstsein zurück, das von der Wirklichkeit des für einmal bestehenden Reiches Gottes beherrscht war. — Dass das Gesetz nicht auf die Dauer Gott und den Menschen zu verbinden und zu verbünden im Stande sei, hatte man noch nicht erfahren. Man sah vielmehr darin das einzige verlässige Band zwischen Gott und jedem Israeliten. So muss man sich hüten, dem Mosaismus schon den bewussten Besitz dessen zuzuschreiben, was er in seinem Schosse getragen hat. So gewiss das mosaische Gesetz schliesslich einem höhern, übermenschlichen Geiste seinen Ursprung

[1]) Vergl. das in der Einleitung über den Unterschied zwischen Typus und Weissagung Bemerkte, S. 44 ff.

[2]) Das Inadäquate ist allerdings schon Lev. 17, 11 in dem נתתיו angedeutet welches eine Condescendenz Gottes ausdrückt.

verdankt, beherrschte der menschliche Geist noch nicht völlig die darin niedergelegten göttlichen Wahrheiten und war sich daher auch zunächst des Inadäquaten der Wirklichkeit kaum bewusst.

Bedeutsam ist jedoch, dass die rechtlich geordnete Theokratie nicht ohne ein Organ geblieben ist, das sie weiterzubilden und umzuformen, ja völlig neu zu gebären befugt und befähigt war. Die Prophetie, welche den Mosaismus geboren hatte, sollte auch weiterhin ein köstliches Vorrecht des Gottesvolkes bleiben, der originale Verkehr mit seinem Herrn kein Ende nehmen. Hat Mose nicht selber das Deut. 18, 15 ff. stehende Gesetz redigirt, so ist es doch ganz im Sinne des Mosaismus gesprochen. Da heisst es nämlich, nachdem Beschwörung der Todten, Wahrsagerei u. dgl. streng verboten worden: „Nicht also hat dir's verstattet Jahve, dein Gott. Vielmehr einen Propheten aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern, gleich mir wird dir Jahve, dein Gott, erwecken. Auf ihn sollt ihr hören."

Die altchristliche Kirche (ausser Origenes) hat in diesem Spruch sogar eine directe persönliche messianische Weissagung gefunden, so Justinus M., Tertullianus, Athanasius, Eusebius, Augustinus; auch Luther und die meisten älteren Protestanten (doch nicht Calvin) pflichteten dem bei. Das Neue Testament selbst zeigt, dass man zur Zeit Jesu nach dieser Stelle dem Kommen eines ausserordentlich grossen Propheten entgegensah, der jedoch in der Regel nicht mit dem Messias identificirt wurde. Joh. 1, 21; 7, 40. Die Samaritaner erwarteten nach Joh. 4, 25 vom Messias prophetische Aufschlüsse und da sie nur auf den Pentateuch angewiesen waren, ist wahrscheinlich, dass diese Erwartung sich vorzugsweise an unsere Stelle lehnte. (Bald nach der Zerstörung Jerusalems gab sich der Sectenstifter Dositheus für den Deut. 18, 18 verheissenen Propheten aus.) Hengstenberg stellt eine Reihe von Sprüchen zusammen, nach welchen sich Jesus für diesen Propheten ausgegeben habe: Joh. 5, 45—47, Vers 38. 43. Joh. 12, 48—50; ebenso Zeugnisse der Apostel in diesem Sinne, Act. 3, 22 f.; 7, 37. Hofmann („Schriftbeweis" II, 1, 138 ff.) hat darauf geschickt entgegnet: Der Herr meine Joh. 5, 46 nicht eine einzelne Stelle der Thora, sondern das Ganze derselben: was Mose geschrieben hat, ist Weissagung auf ihn, und wer dieser Weissagung in

Wahrheit glaubte, der würde auch an ihn glauben, in welchem sie erfüllt ist. In der Petrusrede stehe Vers 22 und 23 nicht als Zeugniss Mose's über den Messias neben dem der übrigen Propheten, sondern als Zeugniss Mose's für die Propheten, deren Botschaft Gehör verdiene. Stephanus endlich rüge den Ungehorsam gegen die von Mose empfohlenen Propheten.

Wenn nun auch über den Gebrauch, den Jesus und die Apostel von diesem Worte machten, sich streiten lässt, so ist doch zweifellos, dass die von Hofmann gebilligte exegetische Erklärung von Deut. 18, 15 die einzig richtige ist. Wäre hier der persönliche Messias vorausgesagt, so würde schon befremden, dass Mose ihn als seinesgleichen bezeichnete. Sollte jener nicht grösser werden als er? Man sagt: es schliesse den besondern Vorzug des Messias in sich: Mose gleich als Mittler eines neuen Bundes; allein nach dem Context geht das כמני nicht so fast auf den Rang als vielmehr auf die Art der göttlichen Offenbarung; es bestimmt den Propheten als solchen näher, im Gegensatz zu den Zauberern und Todtenbeschwörern. Und wenn wir das Folgende hinzunehmen, wo die Kriterien zur Unterscheidung der wahren und falschen Propheten angegeben werden, so geht daraus hervor, dass überall nicht von einem einzigen Propheten die Rede ist, so wenig als im Königsgesetz Deut. 17 von einem einzigen König. Es trifft allerdings nicht zu, wenn man dieses נביא als Collectivum bezeichnet hat — nirgends wird es mit dem Plural verbunden — vielmehr geht es auf den einzelnen Propheten, den der Herr je und je erwecken wird und gibt so den regelmässigen Offenbarungsmodus des Herrn an. Dass nach späteren Weissagungen (besonders II. Jes., wo übrigens die Personalunion zwischen dem davidischen König und dem prophetischen Knecht des Herrn kaum zum Bewusstsein kommt), der Messias als Prophet erscheint, ist richtig, aber an unserer Stelle erscheint der Prophet noch nicht als Messias und ist überhaupt nicht von einem bestimmten Propheten die Rede.[1])

[1]) Ed. Müller („Parallelen zu den Messianischen Weissagungen", S. 7) zieht als Parallele zu diesem Mosisspruch die Ahnung des Sokrates (Apologie, Cap. 18) bei, dass nach seinem Tode die Gottheit den Athenern einen andern Lehrer senden werde, um sie aus dem Schlummer zu wecken. Allein abgesehen von dem tieferen Unterschied zwischen dem anregenden, die Alltagsmenschen

Die Bedeutung der Stelle liegt somit darin, dass der Fortgang göttlicher Offenbarung schon vom Mosaismus vorgesehen, ja zugesagt worden ist, so dass die Gottesherrschaft nicht auf starr abgeschlossene Gesetze beschränkt bleiben, sondern der lebendige Verkehr mit dem Herrn und seiner Gemeinde fortdauern soll. Das Augenmerk ist aber hier noch mehr auf die heilvolle Gegenwart als auf eine heilvollere Zukunft gerichtet.

Dennoch können wir uns dem Eindrucke nicht entziehen, dass die apostolischen Citate Act. 3, 22 f.; 7, 37 wirklich jenes προφητης im individuellen Sinne verstanden und vielleicht auch Joh. 5, 46 speciell auf unsere Stelle geht. Es erklärt sich diese Verwendung theils aus der durchgängigen Fassung jener Zeit, welche einen bestimmten, ausserordentlichen Propheten erwartete, also jene persönliche Deutung entgegenbrachte, theils aus dem über das Verhältniss von Weissagung und Erfüllung in der Einleitung S. 64 ff., 69 f. Gesagten. Mit vollem Recht konnte der Herr sich als den Erfüller jenes Wortes bezeichnen, da in ihm jene von Mose angekündigte Offenbarung gipfelte, und die Apostel hatten umsomehr Anlass, sich auf jene Stelle zu berufen, da das Auftreten ihres Meisters eben um seines mehr prophetischen als königlichen Anstrichs willen Viele befremdete.

§ 18. Die Bileamssprüche.

Während sonst in der mosaischen Zeit der prophetische Geist mit der Zurichtung der realen Gottesherrschaft mehr als mit der Ausschau auf eine ideale Zukunft beschäftigt war, ist ein Orakel aus jener Zeit überliefert, das, dem Mund eines Fremdlings entsprungen, recht geeignet ist, die Herrlichkeit jener Gottesherrschaft empfinden zu lassen und zugleich einen Ausblick auf ihre Zukunft zu eröffnen; dasselbe gliedert sich in die letzte Zeit des Wüstenzuges ein. Ausruhend von seinen Siegen über die mächtigen Emoriter, lagert Israel in den Gefilden Moab's

beunruhigenden Weisen und dem prophetischen Spender göttlicher Worte, ist ein grosser, auch vom Verfasser empfundener Abstand zwischen der zuversichtlichen Verheissung des Mose und der ganz hypothetischen Aussicht, die Sokrates dort als eine kaum wahrscheinliche eröffnet, indem er vielmehr den Athenern zu Gemüthe führt, dass sie schwerlich einen solchen, wie er sei, wieder bekommen würden.

Jericho gegenüber, doch nach göttlicher Weisung (Deut. 2, 9) ohne diesem Volk etwas anzuhaben. Immerhin wird Balak, dem Sohn Zippor's, dem Moabiterkönig, unheimlich beim Anblick dieser seltsamen Gäste auf seinem Boden. Er fühlt in ihnen eine göttliche Ueberlegenheit und weiss nicht wie derselben begegnen. Die Midianiter, mit ihm in gutem Einvernehmen, gaben, so scheint es, den Rath, die göttliche Kraft durch dämonische Macht zu paralysiren. Bileam, der Sohn Beor's,[1]) ein am Euphrat wohnender, nach Num. 31, 8 mit den Midianitern in Verbindung stehender Zauberer, dem man die Kunst zutraute, wirksam segnen und fluchen zu können, erscheint aus seiner am Euphrat liegenden Heimat, von den Moabitern gerufen, um das gottesmächtige Volk Israel durch den Bann seines Zauberwortes unschädlich zu machen. Allein wenn derselbe auch, im Vaterlande der Magie wohnend, die heidnische Manier des magisch wirkenden Wahrsagers nicht verläugnet,[2]) so ist er doch mit der Macht Jahve's längst bekannt[3]) und vermeidet es ängstlich, sie zu beleidigen, obwohl er anderseits den Lohn des Moabiterkönigs nicht gerne dahinten liesse. Nachdem dieser innere Widerspruch schon unterwegs in charakteristischer Weise zum Ausdruck gekommen, führt er dazu, dass in dem Augenblick, wo er den bestellten Fluch aussprechen soll, der Geist des Herrn ihn überkommt und denselben in Segen verwandelt.

Erster Spruch Bileams. Num. 23, 7—10.

Und er hob an seinen Spruch[4]) und sagte:
Von Aram führt mich Balak her, — Moabs König aus des Morgenlands Gebirgen:

[1]) Num. 22, 2 ff. vergl. Deut. 23, 4 ff.

[2]) Jos. 13, 22 הקוסם; vergl. S. 20.

[3]) Num. 22, 8. 13. Er nennt ihn sogar mit Ostentation יהוה אלהי; dennoch fällt sein Gewerbe unter das Verbot Deut. 18, 10, eben weil es ein Gewerbe war. Eine ähnliche Getheiltheit der Gesinnung zeigt Simon Magus, Act. 8. Vergl. Hengstenberg, „Geschichte Bileam's", S. 15.

[4]) משל heisst dieses Orakel wohl namentlich um seiner ebenmässigen Form und schönen Abrundung willen, welche sich mit der hohen Begeisterung wohl verträgt. Die Sprache ist eigenthümlich und alterthümlich. Vergl. Vers 7 das poetische הררי, אֲרָם aus אר von ארר mit He parag., wie זְעָמָה für זַעֲמָה und קָבָה (wie 22, 11. 17) für קֲבָה von קָבַב. Siehe Gesenius, Gramm., herausgegeben von Kautzsch § 67, Anmerkung 2; Böttcher, „Ausführliches Lehrbuch" I., S. 160; Ewald, „Ausführliches Lehrbuch", § 228[b], B. Stade, „Lehrbuch der hebräischen Gramm.", I, S. 324 (erklärt אָרָם und קָבָה aus der Aussprache des ת wie ô).

Gehe hin, verwünsche mir Jakob — und gehe zu beschelten Israel.
Was sollt' ich verfluchen den, dem Gott nicht flucht — und was beschelten, den Jahve nicht schilt?
Denn von der Felsen Gipfel seh' ich ihn — und von den Höhen werd' ich sein gewahr:
Siehe ein Volk, das wohnen wird für sich allein — und unter die Nationen sich nicht rechnet.
Wer zählt den Staub Jakob's — und rechnet aus[1]) den Viertheil Israels?
Es sterb' mein' Seel' den Tod der Redlichen — und es werde mein End' dem seinen gleich!

Das Volk, welchem ein Leides anzuthun eine höhere Macht als die des Königs Balak, dem er gern zu willen wäre, verwehrt, wird „besonders wohnen" und sich nicht zählen lassen unter die übrigen Völker. Der concrete Ausdruck redet zunächst von seiner abgesonderten Wohnung, aber gleich wird die geistige Sonderstellung, von der jene nur die Aussenseite ist, hervorgehoben: Nach seiner Eigenart ordnet sich Israel nicht ein unter die übrigen Völker. Das ist das erste, was der hellsehende Heide an ihm auffällig findet, ein Zug, der bis heute ihm eigen geblieben ist. Auf den inneren Vorzug, der diese Besonderheit zu einer Auszeichnung macht, geht dieser erste Spruch noch nicht ein. Dagegen hebt er Vers 10[a] einen zweiten äusseren Vorzug hervor, um welchen jedes Heidenvolk Israel beneiden möchte: seine ungeheure Zahl, womit natürlich nicht die des jetzt in der Wüste gelagerten Volkes gemeint ist, zu deren Schätzung es keines Sehers bedurfte, sondern die ungleich grössere Vermehrung, die ihm in Zukunft bevorsteht. Sie wird mit einer Metapher ausgedrückt, die schon in der patriarchalischen Verheissung gebraucht wird, Gen. 13, 16, doch ohne wörtlichen Anschluss an die Stelle.

Vers 10[b] gibt ein erstes Beispiel, wie ein Heide sich segnet mit diesem Volke, d. h. das Glück und Heil sich anwünscht, das jenem eigenthümlich ist dank seinem besonderen Verhältniss zu Gott, welcher frommen, aufrichtigen Dienst im Leben und im Sterben lohnt.[2])

[1]) Statt וּמִסַּפֵּר lies וּמִסְפֵּר oder besser וּמִי סָפַר

[2]) Denn dem Heiden muss die allgemeine Physiognomie dieses Volkes als eine Gott gefällige erscheinen. Vergl. zu ישרים den im mosaischen Lied und Segen (Deut. 32, 15; 33, 5. 26.) üblichen Namen יְשֻׁרוּן (sonst nur Jes. 44, 2 vorkommend).

Oehler („Theologie des Alten Testaments", I, 265) bemerkt: „Und ebensowenig ist Num. 23, 10 „meine Seele sterbe den Tod der Rechtschaffenen" ein Zeugniss für den Glauben an das ewige Leben (wofür die Stelle früher häufig angesehen worden ist). Vielmehr ist der Sinn dieser Worte, dass Bileam wünscht, nach einem so reich gesegneten Leben sterben zu dürfen, wie dieses bei den Gerechten in Israel der Fall ist". Diese Erklärung genügt jedoch dem Wortlaute nicht, der auf die Art des Sterbens das Hauptgewicht legt, ja von den Segnungen des Lebens, auf die es ankommen soll, gar nicht redet. Vielmehr bedenkt hier der Sprechende das Heil seiner Seele und weiss sich nichts Besseres zu wünschen, als dass es ihr im Tode gehen möge wie den Seelen dieser Frommen (einen Unterschied innerhalb Israel macht er nicht). Damit ist allerdings bezeugt, dass nach seiner Meinung im Tode das Verhältniss zu Gott offenbar werde, Frömmigkeit sich belohne, Gottlosigkeit sich bestrafe — ein Glaube, der bei den Heiden so verbreitet war, dass man diesem Seher ihn wohl zutrauen darf. Statt dem Volke zu fluchen, hat er schon mit diesem ersten Spruch angedeutet, wie sehr ausgezeichnet vor allen Völkern nicht nur an Rang und Zahl, sondern vor Allem an Frömmigkeit dieses Volk sein werde, so dass man für das Heil seiner Seele sich nichts besseres wünschen könne, als zu ihm zu gehören.

Zweiter Spruch Bileam's, Num. 23, 18—24. Balak ist natürlich mit dem ersten Spruch unzufrieden; auch lässt er sich nicht vom Seher belehren über die Gewalt des höheren Herrn, unter der er stehe. Vielmehr glaubt er, die Menge Israels habe jenen zu sehr übernommen. Er führt ihn daher anderswohin, wo man nur ein Ende des israelitischen Lagers sehen konnte; denn dass man davon etwas sehe, schien zu wirksamer Verfluchung nöthig. Wie lautet nun der Spruch?

Stehe auf, Balak, und höre — horche auf mich, du Sohn Zippor's.[1])
Nicht ein Mensch ist Gott, dass er lügen sollte[2]) — noch ein Adamssohn, dass ihn etwas gereue.[3])

---

[1]) Auch hier hat die Sprache manches Ausserordentliche. Zu בְּנוֹ vergl. Gesenius-Kautzsch, Gramm. § 90, 3[b]. האזין steht selten mit עד.

[2]) Ewald, „Ausführliches Lehrbuch", § 347[a].

[3]) וְיִתְנֶחָם. Ueber die Vocalisation siehe Stade, Gramm. I, S. 76. 280.

Sollte Er sprechen und es nicht vollführen — oder reden und es nicht zu Stande bringen?
Siehe zu segnen hab' ich empfangen — und hat Er gesegnet, kann ich's nicht abwenden.
Nicht gewahrt man Frevel in Jakob — noch sieht man Bedrückung in Israel.
Jahve, sein Gott ist mit ihm — und Königsjubel ist in ihm.
Gott ist's, der sie geführt hat aus Aegypten — ein Geweih[1]) hat er der Antilope gleich.
Denn kein Beschwören ist in Jakob — und kein Orakeln in Israel.
Zur (rechten) Zeit wird's angesagt Jakob — und Israel, was Gott vollführt.
Siehe, ein Volk, einem Löwen gleich, der sich aufrichtet — und einem Leuen, der sich erhebt.
Nicht wird er sich legen, bis er Raub gefressen — und Zerrissener Blut getrunken.

Dieser Spruch dringt mehr in die Innerlichkeit des israelitischen Volkslebens und deckt da die Segnungen auf, welche ihm aus der Gottesherrschaft und dem Umgang mit dem lebendigen Gott erwachsen. אָוֶן und עָמָל kommen dort nicht vor.[2]) Nicht sieht Einer in Israel diese bei heidnischen Völkern unvermeidlichen Dinge: Heillosigkeit und Bedrückung. און nämlich ist die sittliche Haltlosigkeit des Geistes, besonders aber der unselige Wahn des Aberglaubens, עמל das an Schwachen verübte Unrecht. Dieses ist die Folge vom ersteren; denn ruchlose Bedrückung und Ausbeutung der Menschen ist die Frucht des finsteren Aberglaubens und gewissenlosen Unglaubens, welcher den wahren Gott nicht kennt. Beide Untugenden sind unzertrennliche Merkmale des Heidenthums. Dass Israel von beidem frei ist, verdankt es der heiligenden Gegenwart seines Gottes, dem es froh als seinem König zujubelt.[3]) Welche Ehre, Ihn als Heerführer und Herrscher im Lager zu haben! Er leitet sicher das Volk auf seinen Wanderungen, und unter dieser Leitung ist es stark und stolz, wie die wohlgehörnte Antilope. Vers 23 wird ein neuer Vorzug namhaft gemacht, der diesem Volk aus seinem innigen Verhältniss zu Gott entspringt und der dem heidnischen Seher besonders in die Augen sticht:

[1]) Man könnte תועפות von יָעַף, müde sein, ableiten im Sinne von Strapazen, Parforcetouren; dann wäre der Sinn: unermüdlich ist er wie die Antilope. Allein die übrigen Stellen, wo das Nomen vorkommt, besonders Ps. 95, 4, führen darauf, dass es von יעף, emporragen, herkommt und hier auf die hochragenden Hörner (Symbole der Kraft und Ehre; LXX δόξα) der Gazelle geht.

[2]) Vergl. die Zusammenstellung beider Hiob 4, 8; 5, 6; Jes. 10, 1.

[3]) In תרועת מלך ist also das zweite Wort genitivisches Object: freudiger Lärm, jubelnder Zuruf, womit man den König begrüsst.

Da ist nicht נחש und קסם, Besprechung und Zauberform, d. h. die technische Wahrsagerei (von der zwei Arten hier genannt werden), wie sie bei den Heiden gewöhnlich ist, aber, wie Bileam am besten weiss, gar oft und gar sehr trügt.[1]) Israel braucht nicht zu dergleichen schlechten, unsicheren, unzulänglichen Künsten Zuflucht zu nehmen, da ihm angesagt wird mit deutlichen, unmissverständlichen Worten, was Gott zu thun gesonnen ist. Dieses kostbare Privilegium hat Gottes Leib- und Bundesvolk. Diese innere Verbindung mit Gott gibt aber seinem Volke zugleich nach aussen unüberwindliche Stärke. Seine sieghafte Ueberlegenheit den Feinden gegenüber wird durch ein zweites Thierbild symbolisirt: den uns schon aus Gen. 49, 9 bekannten Doppellöwen. Denselben malt unsere Stelle als eben aufgestanden um sich Raub zu holen. Er wird sich nicht zur Ruhe legen, bis er reichlich Beute erkämpft hat. Nicht anders steht das kampfbereite Israel an der Schwelle des ihm zugesprochenen Landes.

So schildert dieses Orakel Israels absonderliches Glück nach seinem Ursprung: dieser ist in seiner ausnahmsweisen Stellung zu Gott zu suchen. Es ist dank dem göttlichen Gesetz ein heiliges Volk, dank der göttlichen Offenbarung ein erleuchtetes, dank der königlichen Anführung Gottes ein unbezwingliches Volk, dem eine herrliche Zukunft bevorsteht.

Dritter Bileamsspruch, 24, 3—9. Ein drittes Mal versucht es Balak, dem Seher einen feindlichen Spruch gegen Israel zu entlocken. Einen neuen Standort, diesmal den Berg Peor, wählt er ihm aus in der Meinung, die Localität beeinflusse am stärksten den Inhalt des Orakels. Bileam aber, der wie bemerkt wird, jetzt Gottes Absicht schon kannte, ersparte sich's diesmal, den נחשים entgegen zu gehen, d. h. den Stimmen oder Zeichen, welche ihn inspiriren sollten. Er richtete vielmehr seinen Blick unmittelbar auf das vor ihm ausgebreitete Zeltlager Israels, um sich an dessen Anblick zu begeistern und hob sein Maschal an und sagte:

Also spricht Bileam, Beor's Sohn,[2]) — es spricht der Mann, dess Auge geschlossen[3]) — Also spricht der da höret Gottes Reden — der Gesichte des Allgewaltigen schaut,

[1]) Vergl. Einleitung, S. 15 ff., 23 f. 28.

[2]) בנו בער, Form wie 23, 18.

[3]) Der Mann „geschlossenen Auges" ist der, dessen leibliches Auge vom Sinnlichen abgezogen ist, während von seinem inneren der Schleier gelüftet

Hinfallend, entschleierten Auges —
Wie lieblich sind deine Zelte, Jakob — deine Wohnungen, Israel!
Bächen gleich, die sich strecken[1]) — Gärten am Strome gleich!
Aloen, die Jahve gepflanzt, — Cedern am Wasser gleich!
Es träufelt Wasser von seinen Eimern[2]) — und sein Same ist an vielen Wassern.
Und erhabener als Agag sei sein König[3]) — und im Aufgehn sein Königthum.
Gott ist's, der sie geführt hat aus Aegypten — ein Geweih hat er der Antilope gleich.[4])
Verzehren wird er Völker, seine Feinde — und ihre Knochen benagen — und seine Lenden[5]) zerschlagen.
Geduckt hat er sich, gelagert wie ein Löwe — und wie eine Löwin: wer will ihn aufwecken![6])
Gesegnet die dich segnen — und die dir fluchen, verflucht![7])

Wie der Seher Israel nach seinen Stämmen gelagert sieht, da überkommt ihn der Geist, und er schaut dank dem inneren Sinn diese Stämme in ihrem verheissenen Land, jenem Gefilde, das mit Moab's, Midian's und Edom's Wüstensitzen verglichen, ein wahres Gartenland ist. Dort ziehen sich wie Bäche die langen Reihen von Israels Hütten hin, in der That an frischen Wassern gelegen, Vers 6. 7. Das durstige Auge des Morgenländers freut

---

wird, der sonst vor menschlichen Augen die Geheimnisse verbirgt. Daher heisst er zugleich גלוי עינים. Dazu gibt נפל noch einen stärkeren Zug: der bewusstlos hinfällt nach der Art der Schamanen, um dann in schlafwachem Zustand zu reden. Schon Herder hat bei Bileam auf die unverkennbare Aehnlichkeit mit den modernen Schamanen hingewiesen. Wie dieser Zustand eine niedrige Stufe der Weissagung verräth (siehe Einleitung, S. 20), so contrastirt überhaupt die geheimnissthuerische Art, wie Bileam seine eigene Person voranstellt, mit der selbstlosen Weise, wie die israelitischen Propheten auftreten. Diese brauchen vielmehr die Form נְאֻם יהוה. Formal berührt sich dagegen mit Bileam's Maschal der letzte feierliche Spruch David's, 2 Sam. 23, 1.

[1]) נִטָּיוּ. Das niphal נָטָה steht von der Messschnur, die sich ausstreckt, Sach. 1, 16; hier von den Zelten oder Wohnungen, die wie Bäche durch die Thäler eine lange Schnur bilden.

[2]) Seine Wassereimer sind zum Ueberlaufen voll, im Gegensatz zur Wasserarmuth der umwohnenden Völker.

[3]) וְיָרֹם, der Jussiv ist nicht ganz gleich dem Indicativ (gegen Gesenius); vielmehr: höher soll werden als Agag sein König.

[4]) Vers 8ª gleich 23, 22.

[5]) יִמְחַץ חֲצָיו, seine Pfeile zerschlägt er. Das Suffix geht auf den Feind. Doch ist nach der syrischen Uebersetzung חלציו zu lesen: seine Lenden, als Sitz der Kraft neben den Knochen. Anders LXX Kimchi: mit seinen Pfeilen (acc. instr.).

[6]) Vers 9ª wie Gen. 49, 9; dort nur רבץ statt שכב.

[7]) Vers 9ᵇ wie Gen. 27, 29 a. E.

sich an nichts so sehr wie am Wasser. Wo dieses ist, da ist Leben, Wachsthum, Reichthum, Freude. Daher dieser Segen Gottes in vollstem Masse Israel zugesprochen wird, das dank demselben gleich den stattlichsten Bäumen aufwachsen soll. Von diesem friedlichen Gedeihen lenkt Vers 7 dann zur kriegerischen Expansivkraft über, welche dem Volke innewohnt und durch welche es sich über die mächtigsten Völker erheben wird. Selbst Agag wird von ihm in den Schatten gestellt werden. Ein Amalekiterkönig dieses Namens wird 1 Sam. 15 von Saul gefangen und von Samuel getödtet. Manche betrachten diese Demüthigung Amalek's unter Saul als das Ereigniss, worauf hier post eventum Bezug genommen werde. Allein nach Vers 20 stammen die Sprüche aus einer Zeit, wo Amalek noch als das vornehmste der Völker galt, und eben deshalb ist hier Agag genannt, welches wohl Gemeinname der amalekitischen Fürsten war, wie Abimelech bei den Philistern, Pharao bei den Aegyptern (so auch Winer). Nach 23, 21 könnte man geneigt sein, auch hier מלך und מלכות auf Gott und die in Israel begründete Gottesherrschaft zu beziehen. Aber der Jussiv und das Tempus תנשא fordern, an die künftige menschliche Dynastie zu denken, indem die Erhabenheit des göttlichen Königs über Agag nicht als etwas erst Werdendes dargestellt sein könnte. Jene physische Ueberlegenheit zu Schutz und Trutz wird es, wie besonders der vierte Spruch zeigen wird, aber schon hier angedeutet ist, erst wenn es auch einmal seinen König hat, beweisen. Sie wird auch hier mit dem Thierbild der wohlgehörnten Antilope (wörtlich wie oben) und dem des majestätischen Löwen dargestellt; bei letzterem Vergleich wird geradezu ein Vers des über Juda Gen. 49 gesprochenen Segens reproducirt, ebenso beim bedeutungsvollen Schlusswort ein wichtiges Stück des patriarchalischen Segens, Gen. 12, 3 und besonders 27, 29, u. s. f., wonach dieses Volk Mittler des Segens wie der Ungnade Gottes für die Völker sein soll, je nachdem sie sich zu ihm stellen. Siehe oben Seite 120 f., 127 f.

Vierter Bileamsspruch, Num. 24, 15—24. Gerne möchte jetzt der König Balak den Strom der Segnungen hemmen, welchen der Seher über das beneidenswerthe Israel ausgiesst. Aber er kann dem Geiste nicht mehr Einhalt thun, den er gerufen hat. Bileam, in Ungnaden entlassen, spricht zu ihm, Vers 14: „Und

nun, siehe, will ich zu meinem Volke ziehen: wohlan, ich will dir Bescheid sagen,[1]) was dieses Volk deinem Volke thun wird am Ende der Tage". Das Ende der Tage, welches für Jakob die Zeit war, wo seine Söhne zu Stämmen herangewachsen, friedlich in Kanaan wohnen würden,[2]) ist für diesen heidnischen Seher die Zeit, wo die ganze Heidenwelt die machtvolle Ueberlegenheit des Königthums Israels erfahren haben wird.

Und er hub an seinen Spruch und sagte:

Also spricht Bileam, Beor's Sohn, — also der Mann, dess Auge geschlossen:
Also spricht der da höret Gottes Reden, — und weiss um des Allerhöchsten Wissen,[3])
Der Gesichte des Allgewaltigen sieht, — hinfallend mit entschleiertem Auge:
Ich sehe ihn, doch zur Zeit noch nicht; — ich nehm' ihn wahr, doch nicht in der Nähe:
Es wandelt ein Stern aus Jakob — und ein Scepter steht auf aus Israel,
Und es zerschlägt die Seiten Moab's und den Scheitel aller Söhne der Empörung.
Und es wird Edom zur Eroberung und es wird Eroberung Seir, seine Feinde,
Und Israel beweist Heldenkraft — und herabsteigt man aus Jakob zu vertilgen den Rest aus der Stadt.

Dieser Spruch, in welchem Bileam's Weissagung culminirt, ist ein rechtes Exempel der Sehersprache. Hier ist Alles concret, wie es den Sinnen sich darstellt; denn auch der innere Sinn schaut zunächst in dem Rahmen und den Formen, welche die äusseren Sinne an die Hand geben. Ein Stern geht von Jakob aus; über dessen Sinn lässt die Parallele keinen Zweifel: ein Scepter strebt in die Höhe von Israel aus. Auch sonst ist bei den verschiedensten Völkern der Stern häufig Bild und Symbol von Herrschergrösse und Herrscherglanz, daher der in der alten Welt verbreitete Glaube, dass die Geburt oder Thronbesteigung grosser Könige durch das Erscheinen von Sternen angekündigt werde, womit Matth. 2, 2 zusammenhängt. War 23, 21 von einem König im Lager Israels die Rede, so musste man darunter Gott verstehen, der in seiner Mitte weilt. Unsere Stelle dagegen redet, wie 24, 7, von einer sich erhebenden menschlichen Herrschaft,

[1]) יעץ sonst Rath geben, hier Aufschluss über die Zukunft. Vergl Jes. 41, 28.

[2]) Vergl. S. 130 und über den Begriff im Allgemeinen Einleitung S. 39.

[3]) In dieser sonst ziemlich wörtlich der obigen, 24, 3 ff., gleichen Einleitung steht ein Glied mehr als dort, das deutlich aussagt, der Seher wisse um Dinge, welche sonst nur der allwissende Gott weiss. Nicht unmöglich, dass dieses Glied oben ausgefallen ist, da dort ein Halbvers zur Symmetrie mangelt.

welche freilich mit jener göttlichen in naher Beziehung stehen muss. Die Frage, ob mit diesem Stern und Scepter ein einzelner König oder eine ganze Dynastie gemeint sei, geht über das hinaus, was sich dem Seher darbietet. Er sieht nur Einen Stern, Ein Scepter, was nicht ausschliesst, dass auch mehrere Personen durch dieses Symbol abgebildet werden können, die aber eine einheitliche Macht bilden müssten.

Jenen Stern nun sieht Bileam in sicherem Aufgang, aber zeitlich noch fern, räumlich noch nicht nahe. Der Seher zeigt also selber das Bewusstsein einer Distanz zwischen dem, was er schaut und seiner Verwirklichung. Das Königthum, das die Patriarchensprüche verheissen hatten, das aber in der mosaischen Zeit keinen Ansatz der Verwirklichung aufwies, ist der Zukunft vorbehalten. Erst mit ihm wird sich Israels volle Macht entfalten zum schlimmen Ausgang seiner Feinde. Es ist bezeichnend für die heidnische Auffassung, welche überhaupt in diesen Sprüchen herrscht, dass von jenem idealen Königthum lediglich die feindliche Wirkung auf die umliegenden Völker geschildert wird. Dies ist zunächst seine exoterische Bedeutung. Schlimm ergeht es dann den rebellischen Horden der Moabiter, Edomiter und wie sie alle heissen, die sich von Gott und Rechts wegen Israel unterwerfen sollten,[1]) aber nimmer ruhig, allezeit zur Empörung geneigt sind.[2]) Sie schlägt jenes Scepter gewaltig auf beide Seiten und den Scheitel.[3]) Ihr Land wird zur eroberten

---

[1]) Vergl. Gen. 27, 29; über Edom speciell Gen. 27, 40, S. 129 f. שֵׂעִיר, das struppige Land ist das buschige und hügelige Edomiterland. Die Edomiter gehörten stets zu den „Söhnen des Aufruhrs", daher sie nach Moab zunächst genannt werden.

[2]) Sie heissen deshalb בני שת, was nach der Lehnstelle Jer. 48, 45 zu erklären ist, welche die Moabiter בני שָׁאוֹן nennt, Söhne des Tumultes. Also שֵׁת für שְׁאָה von שָׁאַה.

[3]) פאתי, Dual von פֵּאָה (Vergl. Stade, „Gramm.", I, S. 139) eigentlich facies, dann die Seite des Körpers. Der Scheitel steht daneben als der Mittelpunkt. Jeremia (48, 45) hat nämlich קָרְקַר gelesen statt קרקר, so an unserer Stelle auch Köster, Ewald, Gesenius, Baur etc. Bei der grossen Aehnlichkeit, die schon in der alten hebräischen Schrift zwischen ד und ר bestand, ist eine Verwechslung leicht denkbar. Zwar hat die jetzige Lesung die grössere Schwierigkeit für sich, allein dieses קָרְקַר (Reduplicationsstamm von קוּר, graben), welches „aufstören" bedeuten soll (LXX προνομεύσει, plündern), passt nicht recht zum Object und hat überhaupt den Context gegen sich.

Provinz. Der Rest ihrer widerstandsfähigen Bevölkerung wird aus ihren Städten radical vertilgt.

Doch dabei bleibt der Seher nicht stehen. Er hält eine vernichtende Rundschau über die Völker, wobei sich zeigt, dass sie alle dem Untergange geweiht sind.

Vers 20: Und er sah Amalek und hob an seinen Spruch und sprach: Erstling der Völker ist Amalek — und seine Letze neigt zum Untergang.

Amalek präsentirt sich voller Prätension als der Erstling (eigentlich abstract Anfang[1]) der Völker; hohen Ranges und Alters kann es sich rühmen wie keines; was hilft es ihm! Sein Ende ist zum Untergehenden,[2]) d. h. sein letzliches Schicksal ist dieses, zum spurlosen Vergehen (אבד) bestimmt zu sein.

Vers 21 f. Und er sah den Keniter[3]) und hob an seinen Spruch und sprach: Ewig dauern deine Sitze — und im Felsen geborgen ist dein Nest. Vielmehr der Verwüstung harrt Kain[4]) — Wie lang? so führt Assur dich gefangen!

Da die Keniter einen Zweig der Midianiter bilden, so stehen sie wohl hier in Vertretung derselben. Auf den Namen anspielend, preist der Seher ihre unbezwinglichen, dem Zahn der Zeit trotzenden (איתן) Felsennester. Aber diese helfen ihnen nicht ewig; auch ihre Tage sind gezählt. — Bis wann? — wie lange wird's dauern — so führt Assur dich gefangen. Während die Felsennester mehr an die im bergigen Süden Juda's wohnenden Keniter erinnern, welche, gleich den Edomitern, auf steilen Höhen ihre festen Städte hatten (1 Sam. 30, 29), so lässt die Wegführung durch Assur mehr daran denken, dass auch im Norden Palästina's (Richt. 4, 11) ein Zweig des Stammes niedergelassen war. Allein dieser spielte jedenfalls bei der Deportation durch Assur eine zu geringe Rolle, als dass post eventum (im Hinblick darauf) der Spruch entstanden sein könnte. Der Hauptnachdruck liegt darauf, dass die Grossmacht Assur der Unabhängigkeit der zähen kleinen Stämme ein Ende machen wird. Im grossen Stil gestaltet sich denn auch weiterhin der Ausblick des Sehers, welcher mit

---

[1]) Vergl. Hiob 40, 19.

[2]) Das Particip steht wo man den Infinitiv erwartete wie 24, 24.

[3]) Nach dem überaus häufigen hebräischen Sprachgebrauch steht bei solchen Benennungen der Nationalität oder des Stammes der Singular, wie in unserer Volkssprache es heisst: der Franzose steht am Rhein. Gesenius, Gramm. § 109, 1.

[4]) Kain heisst der Stamm auch Richt. 4, 11.

wenig andeutenden Strichen den Verfall der nachkommenden Weltmacht zeichnet.

Vers 23 f. Und er hob an seinen Spruch und sprach:
Wehe, wer wird leben vor dem, was Gott lässt kommen:[1])
Und Schiffe (treffen ein) von Seiten der Chittäer
Und bedrücken Assur und bedrücken Eber,
Und auch dieser neigt zum Untergang.

Auch Assur's Stern sieht der Seher erbleichen. Er wird von einem mächtigeren Reich überflügelt, das von Westen zu Schiffe kommt, von Chittim, d. i. Cypern[2]) her; aber es heisst nicht, cypriotische Schiffe kommen, sondern von jener Richtung her naht eine Seemacht; also ist es eine abendländische, da die Insel Cypern zu allen Zeiten bei der Fahrt aus dem Abendland in's Morgenland und umgekehrt eine besondere Rolle gespielt hat. Diese im Uebrigen ohne Namen und nähere Angaben auftauchende Westmacht demüthigt den ganzen Osten, voran den weltbeherrschenden Assur, aber auch den diesem dienstbaren Eber, womit die ciseuphratischen Semiten gemeint sind (Israel, Edom, Moab u. s. w.). Dann folgt noch der Schicksalsspruch וגם הוא עדי אבד, der refrainartig wiederkehrt, da er das Loos all der Heidenvölker angibt. Man könnte versucht sein, dieses הוא auf Assur zu beziehen, da diese Weltmacht eben noch als solche genannt war, allein da träte עֵבֶר störend dazwischen. Auch ist es in diesem Maschal mit Assur schon zur Neige gegangen und die geheimnissvolle Westmacht regirt. Aber auch diese (absichtlich durch das allgemeine הוא angedeutet) neigt zum Untergang; damit erst, dass auch die letzte Weltmacht den Weg alles Fleisches geht, schliesst sich die vernichtende Rundschau des Sehers so ab, wie sie soll. Das Heidenthum hat überall keinen Bestand. Die Grossmächte lösen sich in raschem Wechsel in der Herrschaft ab, ihre blos physische Macht hält dem Gericht der Zeit nicht Stand. Neben dieser Erkenntniss der Unzulänglichkeit eigener Macht und Grösse, welche dieser Heide hier verräth,

---

[1]) משומו אל eigentlich davor, dass Gott es setzt. שום aber nicht so viel als im Sinne haben, beschliessen (vergl. שׂוּם עַל לֵב τιθέναι ἐν φρεσί), sondern geht auf die Ausführung des Beschlusses, die Verwirklichung. Vergl. Ex. 10, 2.

[2]) Vergl. übrigens den späteren Sprachgebrauch, welcher es für Macedonien nimmt, 1 Macc. 1, 1.

ist ebenso eigenthümlich die Ahnung des morgenländischen Sehers, dass die Herrschaft schliesslich dem Abendlande zufallen werde, was ihn mit besonderem Entsetzen erfüllt. Wer wird es aushalten, am Leben bleiben, wenn die riesigste Macht des Ostens durch einen noch gewaltigeren Gegner aus dem Abendland niedergeworfen wird! Diese Katastrophe ist erst unter Alexander dem Grossen erfolgt. Die Unterwerfung des Ostens unter den Westen ist aber eine dauerhaftere geworden erst mit den Eroberungen der Römer. Der Spruch unterscheidet Macedonien und Rom so wenig als Assur und Babylon, er schaut nur je eine östliche und eine westliche Grossmacht. Die Geschichte hat die nähere Besonderung des hier in allgemeinen Contouren Geschauten gebracht.

Die rationalistische Kritik, welche keine Vorhersagung anerkennen, sondern aus dem Vorhergesagten die Entstehungszeit der Sprüche erschliessen will, befindet sich dabei in nicht geringer Verlegenheit. Dass dieselben aus der früheren Königszeit stammen, liesse sich durch 24, 7. 17 f. plausibel machen (vergl. 24, 9 mit Gen. 49, 9). Allein die Nennung Assur's, 24, 22, würde nach jenen Principien nöthigen, in die assyrische Zeit (achtes Jahrhundert) hinabzugehen (G. Baur), wo die ideale Beschreibung Israels und die Ausmalung seiner Ueberlegenheit über alle Heidenvölker recht schlecht zu den übrigen prophetischen Kundgebungen passen würde. Wie will man aber mit 24, 24, dem Spruch vom Fall des Orients unter die Botmässigkeit des Occidents, fertig werden? Steht doch das Vorhandensein der Bileamssprüche in der Zeit Micha's (6, 5) und Jeremia's (48, 45) über allem Zweifel. Dass jener Spruch ein Zusatz aus der Zeit nach Alexander sei, die drei vorhergehenden Worte über die Heidenwelt dagegen sehr alt (Köster), ist gar zu willkürlich und verstösst zu sehr gegen das, was über das Alter des gesammten Pentateuchs feststeht. Die Rathlosigkeit de Wette's und Bleek's siehe bei Tholuck, „Die Propheten und ihre Weissagungen", 2. A., 1867, S. 102 f. Nicht besser als um die Auskunft dieser Gelehrten, welche die Uebereinstimmung des Spruches mit der unberechenbaren grossartigen Erfüllung auf Zufall oder spätere Interpolation zurückführen möchten, steht es um den Ausweg, den Ewald und Hitzig eingeschlagen haben, um den Wortlaut begreiflich zu machen. Ersterer (Gesch. I, 162) zieht eine bei Josephus (Alterth. IX, 14, 2) erhaltene Stelle des Menander hervor, wonach zu Salmanassar's Zeit die Cyprier sich gegen den tyrischen König Eluläus empört hatten, eben als jener assyrische Herrscher Tyrus mit Krieg überzog. Was hat das mit Bileam's Spruch zu thun? Ewald meint, eine Seeräuberflotte müsse (!) damals die hebräischen (so viel als kanaanäisch-phönizischen!) und die assyrischen (so viel als syrischen!!) Küsten heimgesucht haben. Von dieser Flotte weiss Josephus-Menander nichts (er sagt im Gegentheil, die tyrische Flotte sei nach Cypern gefahren), und doch soll dieser Besuch der phönizischen Küste das Ereigniss

sein, unter dessen frischem Eindruck das Orakel entstand! Von dieser nicht einmal nennenswerthen Flotte wäre Assur's Macht in den Schatten gestellt worden, während nach Ewald's eigener Meinung „Salmanassar im Krieg gegen Tyrus diese Zwietracht für sich benutzen wollte!"

Diese Aushilfe ist so prekär, dass sie keinen Beifall gefunden hat. Aber das Gleiche gilt von der etwas beliebter gewordenen Erklärung Hitzig's, welche ebenso anspruchsvoll auftritt wie die Ewald'sche. Hitzig ruft eine Stelle des armenischen Chronicon Eusebii (ed. Ven. pag. 21) zu Hilfe, wonach Sanherib nach Cilicien eilte, um einen Einfall der aufrührerischen Griechen zurückzuschlagen, was ihm denn auch, freilich nicht ohne Verlust, gelang, so dass er dort zur Verewigung seines Namens ein Denkmal bauen liess. v. Lengerke, v. Bohlen, Knobel klammern sich an diese cilicische Expedition an, von welcher die reiche prophetische Literatur jener Zeit aus begreiflichen Gründen nicht die mindeste Notiz nimmt. Und das soll die für Assur und Eber so verhängnissvolle Katastrophe sein, welche ein Israelite nicht überleben zu können fürchtete! Offenbar traut man den Propheten lieber die erbärmlichste Kurzsichtigkeit zu als einen Fernblick, der über den gemeinen Horizont hinausgeht. Die Armseligkeit dieser Ableitungen ist aber zu offenkundig, als dass sie etwas anderes als die Verlegenheit in's Licht stellen könnten, welche hier der naturalistischen Kritik erwächst.[1])

Uebersehen wir diese Sprüche, so bereichern sie wesentlich die patriarchalischen Segensworte, wie sie sich denn auch stellenweise mit diesen berühren. Dass Bileam jene Verheissungen an Abraham und Juda gekannt habe (Hengstenberg), ist freilich nicht anzunehmen. Da derselbe nicht hebräisch redete, hat jedenfalls eine Umkleidung in hebräisches Gewand auch hier stattgefunden. Auch mochte mündliche Ueberlieferung diese Sprüche eine Zeit lang abrunden, schriftliche Redaction ihr formales Gepräge bestimmen. Ist aber dieser vierfache Segen lediglich ein späteres jüdisches Product? Dies müssen wir bestimmt in Abrede stellen. Der ganze Inhalt legt für die ungewöhnliche Quelle Zeugniss ab, aus welcher diese Maschal stammen. Vorab ist es die exoterische Entwicklung des Gottesreiches, welche darin nachdrücklich gelehrt und in so origineller, eingehender Weise gezeichnet wird, wie sie ein Israelite selbst zur Zeit Jesaja's nicht ohne ausserordentliche Offenbarung übersehen konnte. Von einem heidnischen Seher,

---

[1]) Vergl. auch Schultz, „Alttestamentliche Theologie", A. 2, S. 681 „Wann der Dichter geschrieben hat, lässt sich bei der eigenthümlichen Dunkelheit des Abschnittes schwer sagen — gewiss in einer Zeit, wo Assur in den Vordergrund trat und wo europäische Freibeuterschaaren schon in die Geschichte Vorderasiens eingriffen". (!)

der vom Euphrat[1]) kam, begreift sich, dass er mit besonderer Theilnahme die politischen Wirkungen des Gottesreiches verfolgte. Sonst findet sich erst bei Daniel ein ähnliches Panorama. Sodann ist zu beachten, dass im Gegensatz zu den prophetischen Reden aller Zeiten von Israel hier ein Lichtbild ohne Schatten entworfen wird. Auch dies hat darin seinen Grund, dass nicht ein israelitischer Prophet, sondern ein Heide redet, vor dessen Blick nicht das empirische Volk steht, welches er zu mahnen und zu strafen hätte, sondern Israel als Volk Gottes, als Träger der Offenbarung, im Gegensatz zur Heidenwelt. Gerade die mosaische Zeit, wo dieses Volk im hoffnungsvollen Anfang seiner Mission stand und die ersten Proben seiner Gotteskraft ablegte, musste ungeschwächt den Eindruck seiner Ueberlegenheit über die Völkerwelt hervorrufen.

Die Bereicherung der patriarchalischen Segensworte in den Bileamssprüchen liegt gerade in dem, was Israel durch den mosaischen Gottesbund am Sinai geworden war. Wir sehen da das Volk, zahllos an Menge, in fruchtbarem Lande, dank dem Bunde mit Jahve, der es aus Aegypten geführt hat und in seiner Mitte fortwährend seine Offenbarung spendet. Dieses heilige Volksthum steht als unbezwingliche, siegreiche Macht voller Segen da, zu wahrem Königthum sich entfaltend, während alle Weltmacht und Weltgrösse in den Staub sinkt.

[1]) Einem solchen konnte in mosaischer Zeit Assur, welcher schon um 1270 Babylon eroberte (Maspero, „Geschichte der morgenländischen Völker im Alterthum", 1877, S. 275) gewiss bekannt sein. Dass er die künftige Grösse dieses Ostreiches voraussieht, ist nicht wunderbarer, als dass er die schliessliche Erhebung eines Westreiches voraussagt.

III. ABSCHNITT.

Der Gesalbte des Herrn.

§ 19. Das prophetische Testament an das davidische Königshaus.

Hat der Segensspruch Jakob's dem Stamme Juda die ewige Herrschaft im Lande Gottes in Aussicht gestellt, so wird diese nun einer einzelnen Familie zugesagt. In Israel hatte sich unterdessen das Königthum, wenn auch spät, doch umsomehr vom Volke ersehnt, ausgebildet. Wohl wurde es von den Theokraten als eine Beeinträchtigung der Gottesherrschaft zuerst mit Widerwillen aufgenommen und die Motive seiner Einführung waren auch niedrigeren Ursprungs als die grossen mosaischen Ideen von der unmittelbaren Gottesherrschaft, welche das Gemeinwesen erfüllen sollte. Allein der Bruch des heiligen Vorrechtes Israels, keinen andern König zu haben als Gott, sollte, wie seine Propheten hinterher erkannten, einem höheren Plane des Herrn zum Durchbruch verhelfen und das Gottesreich einer höheren Stufe der Vollendung entgegenführen.[1]) Schon Saul empfängt sein Königthum zuerst aus Prophetenhand und zwar durch Salbung mit Öl, er heisst deshalb משיח יהוה, der Gesalbte des Herrn.[2])

[1]) Gegen die Meinung, dass der Widerspruch in Samuel's Haltung auf verschiedene, sich ausschliessende Berichte zurückzuführen sei, von denen der ältere das Königthum als einen nur erfreulichen Fortschritt angesehen, der andere es als einen nur zu beklagenden Rückfall bedauert hätte (so Wellhausen, „Geschichte" I, 265 f.), siehe Riehm, „Messianische Weissagung" S. 58 ff.

[2]) 1 Sam. 24, 7. 11; 26, 9. 16. 23; 2 Sam. 1, 14. 16.

Seine Würde ist eine von Gottes Gnaden verliehene, daher ihr Empfang zugleich eine Weihe, wie beim Priester,[1]) welcher gleichfalls gesalbt wird und beim Propheten, bei dem jenes Symbol auch vorkommt.[2]) Das lautere, goldige, still fliessende Öl ist, wo es im Cultus symbolisch verwendet wird, im Allgemeinen Sinnbild des göttlichen Wesens und Geistes. Bei der Königsweihe stellt es die unantastbare göttliche Majestät dar, welche auf die Person des Gesalbten übertragen wird. Übrigens heisst nur der König schlechtweg „Gesalbter des Herrn",[3]) und zwar der König Israels, des Volkes Gottes.[4]) So gewiss Gott zu diesem Volke in besonderem Bundesverhältniss stand, musste dessen rechtmässiger König in näherer Beziehung zu Jahve stehen, der Träger und Vertreter göttlicher Majestät sein. Freilich bleibt dabei ein tiefgreifender Unterschied im Vergleich mit der Vergötterung der Könige, wie wir sie auf heidnischem Boden häufig antreffen. Israels König ist niemals die Personification oder Incarnation der Gottheit, sondern bleibt vor seinem Gotte stets verantwortlich und wird, da dieser Gott ein heiliger und lebendig sich offenbarender ist, von dessen Organen zur Verantwortung gezogen.[5]) Der Herr, der diese Würde verliehen hat, — aber freilich Er allein, kann sie auch wieder wegnehmen.[6])

---

[1]) Exod. 29, 7. 21; der hohe Priester heisst „der gesalbte Priester" Lev. 4, 3.

[2]) 1 Kön. 19, 16. Doch ist משח hier vielleicht nur um der Gleichförmigkeit willen gebraucht, da Vers 19 ein anderes Symbol der Weihe genannt wird.

[3]) Übertragener Weise Ps. 105, 15 die Patriarchen משיחי, meine Gesalbten, Geweihten, wie dieselben ebenda auch נביאי genannt werden.

[4]) Ausserdem König Koresch als gottberufener Herrscher, Jes. 45, 1; vergl. 1 Kön. 19, 15. Späterhin ist das Wort gewöhnlicher Name für den grossen Davididen geworden, von dem man die Vollendung des Gottesreiches erwartete, so namentlich im Aramäischen, משיחא, Targum des Onkelos zu 1 Mos. 49, 10; 4 Mos. 24, 17; Targum des Jonathan Hosea 3, 5 und sonst; im Neuen Testament entweder ὁ Μεσσίας, Joh. 1, 42; 4, 25 oder übersetzt ὁ Χριστός, 1, 20. 25 u. s. f.

[5]) Man vergleiche z. B. die aus pantheistischer Verschmelzung göttlichen und menschlichen Wesens hervorgegangene ägyptische Auffassung des Königs, wobei im Grund die Naturmacht angebetet wird, die göttliche Heiligkeit aber nicht zu ihrem Rechte kommt. Vergl. Brugsch-Bey, „Geschichte Aegyptens unter den Pharaonen", 1877, S. 82 f., 124 f., 481 f.

[6]) Dass die Königswürde in Israel an des souveränen Gottes Wahl gebunden sein müsse, bedingt Deut. 17, 15 aus (das Gegentheil des Königthums von Gottes Gnaden siehe Hos. 8, 4) und wird in der Geschichte Saul's und David's stark betont.

Dies hat schon Saul erfahren müssen, welcher sich in die Stellung eines blossen Knechtes des Herrn immer weniger finden konnte und durch die Selbstherrlichkeit heidnischer Art, die er im Sinne trug, zu Falle kam. Schon bei seinen Lebzeiten wird ein Anderer mit jener Salbung ausgezeichnet und er muss aus Prophetenmund das Urtheil seiner Verwerfung vernehmen, das Gott selbst in der Folge durch den Gang der Ereignisse bestätigt hat. Samuel war es, welcher das Werkzeug in der Hand des Herrn bildete, um dem König in Israel seine wahre Stellung, seinen göttlichen und menschlichen Beruf anzuweisen. Er hat denn auch den „Mann nach dem Herzen Gottes" (1 Sam. 13, 14) herausgefunden, welcher diesen Beruf zu verstehen und zu verwirklichen geeignet war, David, den Sohn Isai's, des Bethlehemiten. Erst an einem solchen Herrscher konnte der göttliche Gedanke sich reicher entfalten. Dies geschah durch jene Prophetenworte, welche an David's Haus die Zukunft des Gottesreiches gebunden haben.

Zwar bei der Salbung David's durch Samuel wurde jenem ein solches Testament noch nicht anvertraut. Vielmehr war er zunächst nur für seine Person, wie einst Saul, zum Herrscher an Gottes Statt über Israel erkoren worden. Allein bei einer Gelegenheit, die uns 2 Sam. 7 erzählt wird, wurde ihm eine auf sein Geschlecht sich erstreckende Verheissung ertheilt und so ein erbliches Königthum von Gottes Gnaden errichtet. Damit kommt einstweilen die Verheissung, die auf Verwirklichung des Gottesreiches in Kanaan abzielt, zum Abschluss. Denn wenn das Volk Gottes sein Gesetz, den Besitz seines Landes, ein bleibendes Prophetenthum und Königthum, endlich ein locales Centrum wo Gott wohnt, hat, was könnte ihm noch fehlen? Dann beginnt eine neue Entwicklung. Nach aussen hat dieses Gottesreich noch einen weitaussehenden Weltberuf, nach innen noch eine grosse Aufgabe der Läuterung und Vertiefung. Beide Aufgaben kann es aber, wie es ist, nicht erfüllen, ohne zunächst dem Gericht der Auflösung zu verfallen.

Jenes Testament aus Prophetenmund wurde dem König David übermacht, da er den hochsinnigen frommen Entschluss gefasst hatte, dem Herrn einen festen Tempel statt des provisorisch

aussehenden Wanderzeltes zu errichten.[1]) 2 Sam. 7, 1 ff. = 1 Chron. 17, 1 ff. Der Prophet Nathan, einer jener treuen Gottesknechte, welche in Samuels Geist, vielleicht aus seiner Schule hervorgegangen, des prophetischen Amtes warteten, hatte nach menschlichem Ermessen nicht anders gedacht, als dass der Herr dazu seinen Segen geben werde. Allein er wurde bald eines Andern belehrt durch das Wort des Herrn, das in selbiger Nacht an ihn gelangte und ihn anwies, dem König zu verkünden, dass jenes herrliche Werk erst seinem Nachkommen auszuführen beschieden sei. Gott, der Herr, sei einer fürstlichen Wohnung überhaupt nicht bedürftig und habe eine solche nie verlangt, sondern David seine hohe Huld aus freier Gnade zugewandt. Doch soll dessen Opferfreudigkeit und sein sehnliches Verlangen, den Herrn bleibend bei sich wohnen zu sehen, nicht unbelohnt bleiben. Statt dass der König Jahve'n ein Haus baue, wolle Er dem König ein bleibendes Haus bauen. 2 Sam. 7, 11[b]—16.

„Und der Herr lässt dir sagen, dass der Herr dir ein Haus bereiten will Und es wird geschehen,[2]) wenn deine Tage sich erfüllen und du dich schlafen legst bei deinen Vätern, so will Ich deinen Samen nach dir aufstehen lassen, der aus deinem Leibe hervorgehen wird und will bestehen lassen sein Königreich. Der soll meinem Namen ein Haus bauen und ich will beständig machen den Thron seines Königreichs auf ewig. Ich will ihm Vater sein und er soll mir Sohn sein, so dass, wenn er Unrecht thut, ich ihn züchtigen will mit Menschenruthen und mit Schlägen der Menschenkinder,[3]) aber meine Huld soll nicht von ihm weichen,[4]) wie ich sie dem Saul entzogen habe, den ich vor dir habe weichen machen. Und unwandelbar soll dein Haus und dein Königreich sein auf ewig vor dir.[5]) Dein Thron wird beständig sein auf ewig."

---

[1]) Über die Zeit, in welche jener Entschluss und dieses Wort Nathan's zu setzen sei, vergl. Herzog's Real-Encyklopädie (2. A.), III, 520. Die Ächtheit dieses Spruches kann nicht mit Fug beanstandet werden. Selbst Anger (S. 30) bezeichnet ihn als „wahrscheinlich aus treuer Tradition geflossen".

[2]) Vor כי ist והיה zu lesen nach LXX; 1 Chron. 17, 11. So auch Wellhausen „Text der Bücher Sam.", S. 171.

[3]) D. h. nicht mit vernichtendem Gericht, sondern mit der Ruthe, wie sie Menschen an ihren Kindern brauchen.

[4]) Statt יסור hat LXX besser gelesen אסיר, ebenso 1 Chron. 17, 13. Saul's Name wurde wohl im ursprünglichen Text wie in LXX nicht genannt; er mag wie 1 Chron. 17, 13 gelautet haben: מאשר היה לפניך; so auch Bertheau, Wellhausen.

[5]) Nach LXX und Syr. ist besser zu lesen לְפָנַי.

Bedeutsam ist hier vor Allem, dass von der Gegenwart aus in die Zukunft geblickt, ja dort die Ausgestaltung des Gottesreiches geschaut wird. Nicht David selbst, sondern seine Nachkommenschaft wird das Werk des Tempelbaues ausführen. So wird Jahve ein festes Haus bekommen, aber noch fester wird David's eigenes Haus sein. Denn Gott verheisst, dass jene Nachkommenschaft auf immer den Thron David's erben soll. Das Königthum wird somit ein erbliches; der Herr selbst verbürgt diese Erbschaft. Damit wird der Schlussstein in die bisherigen Verheissungen eingefügt und zugleich der Grundstein zu den nachfolgenden, im engeren Sinn messianischen, gelegt. Der Same (זרע) ist auch hier ein einheitlicher, aber collectiver Begriff. Was vom Tempelbau gesagt ist, hat sich schon in Salomo erfüllt, allein die „unwandelbaren Gnaden David's" (Jes. 55, 3: חסדי דוד הנאמנים), welche in diesem Testament zuerst zugesichert sind, zielen viel weiter. Sie sind unzerstörbar, weshalb mit vollem Recht der Beter Psalm 89 in der Zeit schweren Unglückes (Vers 39 ff) den Herrn beim Wort nimmt und ihn erinnert, dass er nach seinem Testament das Haus David's ewig nicht verstossen könne.

Noch tiefer lässt uns aber unser Spruch in den ברית עולם (2 Sam. 23, 5) hineinschauen, der zwischen Gott und dem davidischen Hause durch Nathan's Offenbarung errichtet worden ist. Nach Vers 14 nämlich soll David's Same zu Gott im Sohnesverhältniss stehen: Ich will ihm Vater und er soll mir Sohn sein. Dies ist das innigste Eigenthumsverhältniss, welches sich denken lässt und eben deshalb unveräusserlich. Einem Sohne kann man wol zürnen und ein weiser, gerechter Vater, vollends ein heiliger, wie Gott, wird seinem Sohne Unart und Verkehrtheit nicht ungestraft hingehen lassen, aber man kann einen Sohn nicht verläugnen, man wird ihn auch nicht tödten, sondern stets so züchtigen, dass man sein Wohl dabei im Auge hat. Gott wird also seinem heiligen Zorn nicht so Raum geben, dass er für David's Haus verzehrend würde, sondern nur in dem Masse und in der Absicht ihm wehe thun, wie ein menschlicher Vater seinem Sohne.[1])

Nun ist das Verhältniss der Sohnsschaft, in welches David's Haus zu Gott gesetzt wird, kein neues. Schon Gesammtisrael

[1]) Zur Anwendung dieses göttlichen Rathschlusses vergl. 1 Kön. 11, 34.

ist durch die mosaische Offenbarung in diese Beziehung zu Gott gesetzt worden.[1]) Wie aber Israel unter den Völkern, so ist das Königshaus innerhalb dieses Volkes Gottes angenommenes, anerkanntes Kind. Es zeigt sich demnach, dass dieser Begriff, in welchen die göttliche Offenbarung die innigste Zugehörigkeit der Menschen zu Gott fasst, sich verengert, um sich vertiefen zu können; er wird persönlich, um sich zu vollenden. Nicht etwa das Haus nur als Collectivum, sondern jeder einzelne regirende Davidide steht zu Gott in diesem Sohnesverhältniss; er stellt in erhöhter Potenz dar, was das mit Gott verbundene Israel im Allgemeinen. Wol enthält Vers 14 neben jener hohen göttlichen Idee zugleich eine starke Erinnerung daran, dass dieses Verhältniss in Folge der menschlichen Sündhaftigkeit des Davidssamens nicht ohne Trübung bleiben werde, welche seine Reinheit und Vollkommenheit beeinträchtigen musste.[2]) Auch ist nicht ausdrücklich gesagt, dass ein einzelner Davidide diese hohe Idee der Gottessohnsschaft rein und vollkommen realisiren werde. Wenn aber künftig je Einer jenes Verhältniss zur vollen Wahrheit machen und als Gottes Sohn über Israel herrschen sollte, so musste es nach diesem Gottesspruch ein Davidssohn sein.[3])

Eine zweite prophetische Botschaft an David, welche die Herrlichkeit des mit ihm geschlossenen Gottesbundes reicher entfaltet, enthält Psalm 110. Am richtigsten hat dieses merkwürdige Lied Ewald[4]) erklärt als eine Art Orakel (נאם יהוה), das ein

[1]) Ex. 4, 22; Deut. 32, 6; vergl. Hos. 11, 1 und sonst. Siehe S. 145.

[2]) Der Chronist, der überhaupt den Spruch etwas verkürzt gibt, hat diesen Zug weggelassen, da das Königthum mit seinen Schwächen und Sünden zu seiner Zeit nicht mehr bestand, sondern David's Reich für ihn nur nach seiner heiligen Grösse in Vergangenheit und Zukunft in Betracht kam. Übrigens ist jener Zug charakteristisch für die wahre Religion. Man vergleiche, wie anders heidnische Könige sich als Göttersöhne angesehen haben.

[3]) Dass mit den Aussagen über den collectiven Davidssamen Vers 13 eine solche wechselt, die persönlich auf Salomo geht (Wellhausen möchte den Vers streichen, wäre nicht 1 Kön. 5, 19), ist gerade ein Beweis für das Alter und die Ächtheit des Spruches, da für den Sprechenden jener Tempelbau noch der Nachkommenschaft, im Gegensatz zu David, angehörte. Im Übrigen lässt sich mit Hengstenberg, Keil daran erinnern, dass der Bau des Tempels gleichfalls seiner wahren Ausführung bis auf Christum harrte und somit zu der die alttestamentliche Geschichte überdauernden Aufgabe des Davidssamens gehörte, Joh. 2, 19.

[4]) Dichter des Alten Bundes I, 2, S. 39.

Prophet an David richtete, vielleicht als er beim Beginn eines Krieges zum Heiligthum kam mit Opfern.

(Von David ein Lied:)
So spricht Jahve zu meinem Gebieter: Setze dich zu meiner Rechten,
Bis dass ich lege deine Feinde — zum Schemel deiner Füsse!
Den Stab deiner Macht wird Jahve von Zion ausstrecken:
Herrsche inmitten deiner Feinde!
Dein Volk ist (voll) Freiwilligkeit an deinem Heertag.[1])
In heiligem Schmuck[2]) — aus dem Schoss des Frühroths ersteht dir deine Jugend.[3])
Geschworen hat Jahve — und nicht wird's ihn gereuen:
Du bist Priester auf ewig — nach der Weise[4]) Malki Zedek's!
Der Herr zu deiner Rechten — zerschellt an seinem Zorntag Könige.
Richten wird er unter den Heiden — voll wird's von Leichen — das Haupt zerschellt er auf weitem Land.[5])
Aus dem Bach am Wege wird er trinken. Darum wird er das Haupt hoch heben.

Die Überschrift hat, wie wir glauben, ein historisches Recht, da der Psalm in der That davidisch ist, d. h. aus David's Zeit stammt und sein Inhalt durch David's Person vermittelt ist. Dagegen können wir es nicht über uns bringen, dem lamed auctoris Recht zu geben und David als den sprechenden Propheten zu betrachten, wobei dann ein anderer höherer Gebieter von ihm müsste angeredet sein, nämlich der vollkommene künftige Messias.[6]) Eine solche bewusste Unterscheidung zwischen seiner Person und dem wahren Messias, dem sich David so ständig untergeordnet hätte, dass er ihn seinen Gebieter nennen

---

[1]) Will sagen: an dem Tag, da du ausrückst; da naht dein Volk aus freiem Antrieb, ohne Zwang.

[2]) בהדרי קדש, in heiligem Ornat, vergl. הדרת קדש, Ps. 29, 2; 96, 9 2 Chron. 20, 21. Es ist also kein profanes Kriegsheer, sondern ein priesterliches Volk.

[3]) מִשְׁחָר verhält sich zu שַׁחַר wie טַחֲנָךְ zu חִשְׁנָךְ. Der Thau deiner Jugend — natürlich nicht von des Königs jugendlichem Alter zu verstehen, sondern ילדות ist abstr. pro concr. Die juventus bezeichnet die junge Mannschaft, die mit einem Mal in des Morgens Frische erscheint, mit den Thautropfen vergleichbar, die zahllos erglänzen, geboren aus dem Schoss der Morgenröthe.

[4]) על דברתי nicht „wegen Malki Zedek" (Hupfeld nach spätem Sprachgebrauch), sondern: gemäss dem Verhältniss oder Stand Malki Zedek's.

[5]) In רבה kann eine Anspielung auf die feindliche ammonitische Hauptstadt Rabba, 2 Sam. 11, 1 liegen. Jedenfalls ist aber mit ארץ רבה dem „weitem Land" das Schlachtfeld gemeint, wo der Herr Gericht hält.

[6]) So noch Hengstenberg, Delitzsch, v. Hofmann (in seiner letzten Erklärung).

konnte, findet weder in 2 Sam. 23, noch in einem andern Psalm einen genügenden Anhalt. Man hätte auch kaum an dieser Auffassung so zähe festgehalten, wenn nicht die Beweisführung, die Jesus für die Ueberlegenheit des Messias über David vor den Pharisäern geltend machte,[1]) diese Selbstunterscheidung und -unterordnung David's voraussetzte. Allein die Voraussetzung der davidischen Autorschaft, welche damals eine allgemeine war, kann für unser historisches Verständniss des Psalmes nicht massgebend sein. Die Berufung darauf ist auch, bei Lichte besehen, nur die Form, in welcher Jesus jenen Schriftgelehrten die im Alten Testament wohl begründete Unvergleichlichkeit des wahren Messias zum Bewusstsein brachte. Im Unterschied von jenem Berichte Nathan's, welcher ein nächtlicher Weile empfangenes Gesicht meldet, ist dieser Psalm nach seiner feierlichen räthselhaft abgebrochenen Form als ein Spruch anzusehen, wie er der prophetischen Begeisterung unmittelbar entquoll. Er könnte von Nathan selbst sein, möglicherweise stammt er aber auch von einem andern Seher jener Zeit, der von der göttlichen Grösse des neuen Königthums auf Zion ergriffen, dieselbe in prophetischen Tönen schilderte. Dieser Panegyrikus gilt, eben weil er ein prophetischer ist, nicht dem irdischen Herrscher als solchem, sondern der heiligen Würde und Hoheit, die ihm von Gott übertragen wird. Dieselbe ist so gross, dass das ruhmvollste Königthum, dasjenige David's, sich nur als schwaches Gefäss darstellt, welches jene Herrlichkeit kaum zu fassen vermag. Aber ein solches Gefäss war es immerhin. Dass Gott geruhte neben David auf Zion seine Wohnung zu nehmen, wollte Er so angesehen wissen, dass sein Sohn zu seiner Rechten seinen Ehrenplatz habe. In David's siegreichen Feldzügen sollte sich die Macht Gottes aussprechen, die für ihn wider alle Feinde eintrete und den Kampf führe. Ja als Priester anerkannte Gott ihn, den frommen Sänger in Israel, dessen Sorgen und Walten am Heiligthum aus vielen Zügen ersichtlich ist. War auch sein Priesterthum kein wirkliches, so sprach doch Gottes Wort und Schwur ihm ein solches zu. Das vollendete Königthum durfte dem, welches Melchisedek einst in David's Stadt inne hatte, nicht nachstehen, der mit der Krone

[1]) Matth. 22, 41—46; Marc. 12, 35—37; Luk. 20, 41—44.

die Priesterbinde trug. Und wie sein Königthum, sollte sein Priesterthum ein ewiges sein. — Mit Kriegs- und Siegesbildern schliesst der Psalm. Hat Vers 3 den Gotteskönig gezeigt, wie er freiwillig geleitet von ungezählten jugendfrischen, priesterlich geheiligten Heerschaaren auszog und Vers 4 darauf angespielt, wie er selbst als der gottinnige Beter es nicht verschmähte priesterlich Gott zu nahen, ehe er dem Feind entgegengieng, so sehen wir ihn am Schluss, da der Herr selbst an seiner Seite streitet (Vers 5), siegreich walten auf dem blutgetränkten, leichenbedeckten Schlachtfeld und, nachdem er alle Mühen mit seinen Kriegern getheilt hat (vom Bach am Wege wird er trinken!),[1]) siegreich sein Haupt emporheben.

Wie weit dieses Bild des Sieges und Triumphes durch Gottes Macht an David zur Wahrheit wurde, zeigt Psalm 18 = 2 Sam. 22, wo er uns davon singt, wie er mit Gott über die Mauer sprang und der Herr ihm die Feinde zum Schemel seiner Füsse erniedrigte. Aber eben so sehr tritt die Incongruenz zwischen Gottesspruch und Wirklichkeit hervor, wenn wir den hohen Psalm 110 mit der davidischen Gesammtregirung vergleichen. Diese ist weit entfernt von dem verklärten priesterlichen Königthum, das jenes Lied schildert. Auch diese siegreichste Regirung steht weit zurück hinter dem, was der prophetische Sänger ausspricht, so dass wir die Wahl haben zwischen zwei Auffassungen: Entweder haben wir hier eine enthusiastische Idealisirung, die sich in Hyperbeln bewegt, welche sich der Verantwortung entziehen. Oder David's Hoheit und Würde hatte in Gottes Augen eine Bedeutung, welche weit über ihre empirische Erscheinung hinausgieng. Nur die letztere Annahme ist eines prophetischen Spruches würdig; sie bestätigt sich durch die weitere Entwicklung der messianischen Weissagung, deren Lebensnerv eben dieses ist, dass die Gottesgedanken, welche erst unvollkommen sich verwirklicht haben, noch zu voller Entfaltung kommen müssen. Statt also die Wirklichkeit zu „idealisiren", spricht dieses Orakel ein schöpferisches Wort Gottes aus, welches den Gesalbten des Herrn in seiner gottgewollten Herrlichkeit offenbart.

---

[1]) Vergl. David's Strapazen und Züge wie 2 Sam. 23, 17.

Da thront er neben Gott in bleibender Gemeinschaft und nimmt Antheil an Gottes Ehre. Demgemäss müssen all' seine Feinde ihm unterthan werden (Vers 1, 2). Sein eigenes Volk aber dient ihm nicht gezwungen, sondern ist lauter Freiwilligkeit; es stellt sich über Nacht, so unzählig und jugendfrisch wie der Thau des Morgens, und zwar in heiligem Festschmuck. Da handelt es sich nicht um gemeine Heerfolge. Die ganze Schaar ist eine priesterlich dienende, geheiligte, wie ihr Haupt nach Vers 4. Man beachte, wie die Priesterwürde den König erhebt. Nicht gemeinen Kampf hat er zu führen. Gott selbst überwindet seine Feinde; er aber trägt jene Weihe, welche die Nähe und der höchste Dienst Gottes verleihen. So ist ihm der Triumph gewiss, in Gottes Kraft vollzieht er das Gericht an den Heiden, den feindlichen Völkern ringsum, und seine freiwillige Niedrigkeit wird der Weg zur Hoheit.

So fügt dieser Prophetenspruch etwas Hochwichtiges hinzu zu dem, was 2 Sam. 7 vom davidischen Königthum gesagt war. Er entfaltet, was in der dort verliehenen Gottessohnsschaft liegt einerseits in Hinsicht auf seine Macht, welcher kein Feind widerstehen kann, anderseits in Bezug auf die Stellung zu Gott. Dem König auf Zion wird eine Doppelkrone zugesprochen, eine heilige Doppelwürde, die weltliche wie die geistliche Oberhoheit, die Herrschaft wie das Priesterthum. Wie in diesem König das Volk, ja alle Völker den Herrscher an Gottes Statt ehren sollen, so will Gott in ihm den priesterlichen Vertreter des Volkes, ja der ganzen Welt anerkennen. Und wie das davidische Königthum nach 2 Sam. 7, so soll nach Psalm 110 das davidische Priesterthum[1]) ewigen Bestand haben. Dadurch wird nicht ausgeschlossen, dass zeitweise der davidische König seiner priesterlichen Würde vergessen und ihrer für seine Person verlustig gehen kann; aber von Seiten Gottes besteht die Verfügung unwiderruflich (לא ינחם) auf immerdar und zwar als eine feierlich zugeschworene, wie der Hebräerbrief (7, 21) hervorhebt. Definitiv wird er diese Würde von jener Person nicht ablösen. Es ist nach unserer Erklärung in diesem Psalm zwar nicht ausdrücklich gesagt, dass erst ein

[1]) Man beachte aber, dass in diesem Psalm nicht von David's Haus, sondern nur von ihm selbst, beziehungsweise dem regirenden König die Rede ist. Er selbst herrscht ewig als Priester. Diese persönliche Fassung entspricht der idealen Haltung des Spruches.

zukünftiger Davidide den göttlichen Rathschluss des Priesterkönigthums auf Zion vollkommen verwirklichen und in seiner Person diese Würde ewig behaupten werde. Nur die Macht des göttlichen Rathschlusses und die Thatsache der menschlichen Unvollkommenheit drängten darauf hin, dass ein Grösserer als David jenes Wort wahr machen sollte. Wenn aber ein Herrscher aus David's Haus dem Verheissungswort Gottes vollkommen entsprechen sollte, so musste er — dies steht nach unserem Psalm fest — die hohepriesterliche Würde mit der königlichen vereinigen; sein Volk aber musste nicht nur ein freiwillig ihm untergebenes, sondern auch ein priesterlich Gott dienendes sein.

Der Psalm ist nicht ein blos typischer, sondern, da er ausdrücklich von der Zukunft redet, ein prophetischer. Typus ist dagegen David, durch dessen Person vermittelt der Psalm die Zukunft schaut. Die hohe theologische Bedeutung des letzteren würde übrigens nicht wesentlich vermindert, wenn auch an einen späteren davidischen Herrscher, als zeitweiligen Vertreter des davidischen Königthums, jene Verheissung ergangen wäre. Allein sachlich ist nicht wol denkbar, dass die Vereinigung von Königthum und Priesterthum in einem Andern zuerst vorbildlich geschaut worden sein soll als in David, der, wie kein Anderer, Gott nahe stand und dem Heiligthum vorstand. Und die ganze Sprache lässt ein hohes Alter erkennen. Wir schliessen uns hier Ewald (a. a. O.) an, welcher bemerkt: „Da auch die Sprache des kurzen Liedes nicht widerstreitet, so ist als gewiss anzusehen, dass der König David sei, denn König und Königthum erscheinen hier noch auf der höchsten Stufe von Adel und Herrlichkeit."

Die Erfüllung dieses Psalms in seiner höchsten Bedeutung hat Jesus in den oben angeführten Stellen als etwas, was ihn über David erhebe, in Anspruch genommen. Und so gewiss jene Ausdrücke vom Geiste Gottes eingegeben sind, haben sie erst in dem vollendeten Davidssohne ihre Erfüllung gefunden. Ihn hat Gott über alles Irdische erhöht und lässt ihn „zu seiner Rechten" thronen. Der im Neuen Testament häufige Ausdruck[1]) stammt aus unserem Psalm. Der Hebräerbrief macht aus den ausdrücklich citirten Worten des letztern die über den Engeln erhabene

[1]) Act. 2, 32 ff.; 5, 31; 7, 55 f.; Röm. 8, 34; Eph. 1, 20; Col. 3, 1; 1 Petr. 3, 22; vergl. Apoc. 3, 21.

Majestät des Sohnes Gottes (1, 13) und ewigen Hohenpriesters (5, 6; 7, 17. 21; 8, 1; 10, 12 f.) geltend. Wenn de Wette, Hupfeld u. A. meinen, der König, der Köpfe zerschmettere und das Land mit Leichen fülle, könne nicht der christliche Messias sein, so hat Christus selbst und seine Apostel anders geurtheilt. Sie haben in dem wundersamen prophetischen Gemälde das gottmenschliche Haupt des Gottesreiches auf Erden erkannt. Und das mit gutem Grund. Jenes Bild geht weit über die Wirklichkeit des Alten Bundes hinaus, dessen lichtvollste Erscheinungen durch einen ungewohnten höheren Glanz völlig verklärend. Anderseits mangelt der neutestamentlichen Christologie nicht jene Fülle der realen Offenbarung, welche die moderne Theologie verschmäht. Dem erhöhten Christus stehen in der That auch die Mächte der Aussenwelt zu Gebote. Und was die Geschichte meldet von Blutvergiessen und Leichenfeldern, das sind im Grunde Gerichte Gottes, welche zuletzt die Bestimmung haben, seinem Gesalbten Alles zu Füssen zu legen.

§ 20. Der Wiederhall des Prophetenworts in den Liedern des Gesalbten.

Die Psalmenpoesie im Allgemeinen enthält ein hundertstimmiges und doch einheitliches lyrisches Echo zu den Thaten und Worten göttlicher Offenbarung. Auch jene prophetischen Botschaften an den Gesalbten des Herrn haben einen vielstimmigen Wiederhall in diesen Liedern gefunden, welcher beweist, dass der Inhalt jener Sprüche in das Bewusstsein von König und Volk ist aufgenommen worden. Umsomehr aber musste sich dies gerade in den Psalmen kundgeben, als David, der erkorene Herrscher nach einstimmiger Ueberlieferung zugleich der geniale Schöpfer dieser Art von Liedern gewesen ist.[1]) Aus seinem Munde hören wir denn auch zuerst die Töne des Dankes und heiligen Jubels über das ihm zu Theil gewordene Heil. Die ersten unmittelbarsten Empfindungen tief demüthiger Dankbarkeit, welche durch den Spruch Nathan's, 2 Sam. 7, in David erweckt worden, äussern sich in dem Dankgebet, Vers 18 ff., wo der König als unverdiente letzte und höchste Wohlthat des Herrn das preist,

[1]) 2 Sam. 23, 1, vergl. Amos 6, 5; 2 Sam. 22 u. s. w.

dass Gott mit ihm auch über ferne Zukunft geredet, und seinem Hause nach ihm ein ewiges Königthum verheissen habe.

Aber auch ein in höherer Wallung prophetischen Geistes gesungenes Königslied ist als Wiederhall jener Gottesbotschaften 2. Sam. 7 und Ps. 110 zu verstehen, nämlich Psalm 2, sei es, dass derselbe sich unmittelbar an einen solchen Prophetenspruch anschloss oder die Frucht einer inneren Offenbarung war, welche dem König näher und tiefer den Sinn jenes göttlichen Bundes aufschloss. Der messianische König spricht nämlich darin aus, was es um die ihm verliehene Gottessohnschaft sei, und zwar in Bezug auf seine Stellung zur Welt: dass er als Gottessohn auf die Weltherrschaft Anspruch habe. Wir nehmen also an, dass der messianische König selber der Sänger sei. Jedenfalls kommen seine göttlich-königlichen Gefühle darin zum Ausdruck. Und wenn auch, wie bei Psalm 110, die Bedeutung und der Werth des Liedes nicht davon abhängt, unter welchem oder von welchem Herrscher aus jenem Haus es gesungen sei, so ist doch das Bewusstsein der gottmenschlichen Grösse, die ihm verliehen worden, noch so vollkräftig, dass es schwer halten wird, an einen späteren König Juda's nach Theilung des Reiches zu denken, wo dem Erben David's nicht einmal sein eigenes Land unterthan war. Ewald denkt an Salomo, Hofmann besser an David selbst. Dass kein לדוד davor stehe, ist um so weniger dagegen geltend zu machen, da die Ueberschrift dieses Psalms überhaupt verloren scheint. Ob nun das Lied von David selbst oder von einem Späteren sei, jedenfalls redet es von der dem David und seinem Hause gewordenen göttlichen Adoption. Und während das 2. Sam. 7, 18 ff. folgende Dankgebet mehr die Wohlthat des ewigen Fortbestandes von David's Haus in's Auge fasst, wird in diesem Psalm das göttlich gestiftete Sohnesverhältniss der Person des regirenden Messias in's Licht gesetzt.

Warum toben die Völker — und die Nationen brüten Eitles?[1])
Es nehmen Stand[2]) die Könige der Erde — und die Gewalthaber rathschlagen zusammen — wider Jahve und wider seinen Gesalbten:

[1]) Mit רגשׁ lärmen, brausen — ist jene stürmische Unruhe, jener Tumult gemeint, welcher den Aufruhr ankündigt; mit הגה eigentlich surren, summen, dann aber sinnen, wobei man wohl halblaut vor sich hinspricht, — jene unheimliche Stimmung, welche böse Anschläge verräth, die aber, wie ריק im Voraus sagt, fruchtlos sein werden. [2]) התיצב, sich trotzig zum Kampfe darstellen, herausfordernd in die Schranken treten, wie 1 Sam. 17, 16.

„Lasst uns zerreissen ihre Bande und von uns abschütteln ihre Stricke!"[1])
Der im Himmel sitzet, lachet — der Herr spottet ihrer.
Dann wird er zu ihnen reden in seinem Zorn — und in seinem Grimm wird
er sie erschrecken:
„Ich habe dennoch eingesetzt meinen König — auf Zion meinem heiligen Berge."
Meldung will ich thun betreffend Jahve's Rathschluss:[2]) — Er sprach zu mir:
„Mein Sohn bist du! — Ich habe heute dich gezeuget[3]) —
Fordere von mir, so will ich Völker geben dir zum Erbe — und zu deinem
Besitz die Enden der Erde.
Zerschmeissen wirst du sie mit eisernem Scepter — wie Töpfergeschirr sie
zerschmettern."[4])
Und nun, ihr Könige, seid vernünftig — lasst euch weisen, ihr Richter der Erde.
Dienet dem Jahve in Furcht — und frohlocket mit Zittern.
Küsset den Sohn,[5]) dass Er nicht zürne — und ihr umkommt auf dem Wege!
Denn entbrennen wird bald sein Zorn — wohl Allen, die auf Ihn vertrauen!

Der Dichter sieht die Fürsten und Völker rings um sich her unruhig werden. Das neu entstandene, göttlich gestiftete Königthum auf Zion steht ihnen im Wege. Zwar sind sie augenblicklich noch überwunden, gebunden, aber es gährt und braust bereits wie die Meeresfluth beim Beginn des Sturmes. Der Scharfblick des Erleuchteten sieht es wohl, dass die Grossen zu ver-

---

[1]) Nur der Plural מוֹסֵרוֹת (und מוֹסְרִים, Ps. 116, 16) kommt vor von einem Singular מוֹסֵר = מֹאסֵר von אָסַר. Vergl. Ps. 107, 14. Man beachte die klangvollen poetischen Suffixe.

[2]) ספר mit אֶל, Meldung thun in Betreff einer Sache wie Ps. 69, 27 ist „umständlich und deshalb feierlich" (Delitzsch). חֹק, die Satzung, der feste Rathschluss.

[3]) יְלִדְתִּיךָ, Vocalisation siehe Gesenius, Gramm. § 44 Anm. 2.

[4]) תְּרֹעֵם von רעע, frangere; dagegen LXX (ποιμανεῖς αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ) las תִּרְעֵם von רָעָה, was aber im Hinblick auf die Parallele abzuweisen ist. נָפַץ verwandt mit פּוּץ bedeutet: zerstreuen, zersprengen, zerschmeissen.

[5]) בַּר, absolut stehend, geht auf den Sohn dessen, von welchem die weiteren Worte gelten: dass Er nicht zürne u. s. w. Es liegt in dieser feierlichen Alleinsetzung des Wortes die Erhabenheit des Begriffes angedeutet. Ueber die Etymologie des im Aramäischen allgemein gewordenen בַּר = בֵּן (hebräisch noch Prov. 31, 2, gleichfalls poetisch) siehe Gesenius Handwörterbuch, neu bearbeitet von F. Mühlau und W. Volck, s. v. בַּר. נשׁק (kal und piel) mit persönlichem Accusativ heisst nichts anderes als küssen, Hohel. 1, 2. Gemeint ist der Kuss der Huldigung (1 Sam. 10, 1), und zwar steht das Wort namentlich bei der göttlichen Wesen dargebrachten Huldigung, 1 Kön. 19, 18; Hiob 31, 27. Die anderen vorgeschlagenen Fassungen der Stelle (vergl. dazu Hupfeld, „Commentar zu den Psalmen") befriedigen nicht; auch nicht die unpersönliche Fassung des בר als Adverb. *pure*, rein, aufrichtig (Aq. Symm. Hier.) oder die Lesung בּוֹ (Hupfeld): füget euch an ihn, welche Construction sprachlich nicht zu belegen.

messener Empörung sich anschicken und Verschwörung planen, wie die Völker nur der Losung harren, um in offenen Aufruhr überzugehen wider den Herrn, dessen gesalbter Vertreter jener König auf Zion ist. Bereits vernimmt man da und dort den wilden Ruf nach Befreiung von solcher Herrschaft, welche ein unwürdiges Joch sei. Schon mit den ersten Worten ist aber auch diesem tollen Geiste der Empörung das Urtheil gesprochen. Vergeblich ist all das Rathschlagen und Rüsten, denn dem Gott des Himmels und der Erde gilt im Grunde die Feindschaft, welche seinen erkorenen Herrscher beseitigen möchte. Schaut der König in dieses wilde Treiben hinaus, da überkommt ihn ein heiliges Hochgefühl, während er vor Gottes Angesicht vom Gefühl der eigenen Niedrigkeit und Nichtigkeit übernommen war. Wenn er diese Weltkönige ansieht, dann kommt ihm zum Bewusstsein, wer er ist und wer sie sind. Warum — wozu? — ruft er den verblendeten Aufrührern zu, toben sie so und sinnen auf Leeres, Eitles, Vergebliches? Mit der gleichen Zuversicht redet Jesaja 8, 9 f. die Heidenvölker an: „Rüstet euch, aber zittert; beschliesst einen Rath und er wird zerbrochen werden! fasset einen Rathschlag und er wird nicht zu Stande kommen." Dem Herrn selbst den Gehorsam zu künden und von seinen Banden sich losmachen zu wollen, ist ein verzweifeltes Unterfangen.

So recht des Gotteskönigs würdig ist die Antwort auf diese Kriegserklärung: Der im Himmel sitzet, lachet. Es ist das Lachen der göttlichen Ironie, die das unsinnige Gebahren der Menschlein trifft, welche thun, als wollten sie den Himmel stürmen, vergl. Psalm 27, 13 f. Dieses Lachen geht aber dem göttlichen Zorne voraus und ist darum ein furchtbares. Da wird er zu ihnen sprechen in seinem Zorn. Dieses אָז, oft unserm „jetzt", oft unserem „einst" entsprechend, fixirt einen bestimmten Moment, hier die vom Geistesblick als nahe geschaute Stunde, wo er als Richter und Rächer mit ihnen abrechnen wird, wobei sie alle Fassung verlieren. Sein Rathschluss tönt ohne Einleitung in ihr Gerede hinein; er setzt ihrer Widerspenstigkeit einfach seinen souveränen Willen entgegen: „Und Ich habe eingesetzt meinen König auf Zion, meinem heiligen Berge." Dabei bleibt es.

Vers 7 redet der König selbst, was am natürlichsten, wenn er der Sänger ist. Er proclamirt den Beschluss Gottes, der ihm

durch Offenbarung kund geworden, an alle Welt. Jahve hat zu ihm gesprochen in feierlicher Willensäusserung: mein Sohn bist du; heute habe ich dich gezeugt. Damit hat er ihn in das innigste Eigenthumsverhältniss zu sich gesetzt und ihm sogar persönliche Verwandtschaft mit Gott verliehen. Das „ich habe dich gezeugt" erinnert noch stärker daran als das einfache „mein Sohn bist du", dass der messianische König ein höheres Leben von oben empfangen habe. An einen bestimmten Zeitpunkt war die Verleihung solcher Würde bei dem Sprecher gebunden. Dieses Heute war sein messianischer Geburtstag, ob er nun an diesem Tage sein Amt äusserlich erst antrat oder dessen innere Hoheit ihm da offenbar wurde durch Prophetenwort oder eigene Eingebung.

Dank seiner neuen göttlichen Würde ist ihm virtuell Alles unterthan, so gewiss seinem Vater Himmel und Erde gehören. Alles fällt auch ihm zu, wenn er es von seinem Vater begehrt. Er ist in seiner mittlerischen Stellung der Herr der Welt. Mit souveräner Gewalt kann er in der Völkerwelt schalten wie es ihm beliebt, was Vers 9 drastisch ausdrückt. Seine Macht verhält sich zu der der Weltkönige wie Eisen zu Thon.

Unter solchen Umständen (עתה) werden diese zu ihrem eigenen Frommen gemahnt, ihren Widerstand aufzugeben, Vers 10 f., und sich Jahve'n freiwillig zu unterwerfen, weil es ihr eigenes Wohl verlangt. Freuet euch mit Beben! wird den Huldigenden zugerufen. Darin, wie in dem folgenden Huldigungskusse, liegt, dass nicht die Furcht allein, sondern zugleich die Lust sie treiben soll, diesem erhabenen Gott, und seinem herrlichen Regenten sich zu unterwerfen. Es ist jenes aus Scheu und Wonne gemischte Doppelgefühl gemeint, welches des heiligen und gnädigen Gottes herrlichste Offenbarungen in den Sterblichen erwecken, vergl. Hos. 3, 5; 11, 10 f. Die Unterwerfung unter den Herrn ist zugleich eine solche unter seinen Messias, ja in der Botmässigkeit gegen diesen besteht der von Gott verlangte Dienst. Also küsset den Sohn, dass Er, nämlich Gott, der dies verlangt, nicht zürne. Dass Gott selbst, nicht der Messias, Subject in den letzten Worten des Liedes sei, geht schon aus dem חוסי בו hervor, welches ständig von der Zuflucht zu dem Herrn gesagt wird.

Es ist hohe Zeit, dem göttlichen Zorne zuvorzukommen, da das Mass bald voll ist,[1]) welches den Ausbruch desselben bewirken wird. Der Psalm schliesst aber mit Wohlklang. Glücklich die, welche, statt trotzig auf eigenen Rathschlag und des Fleisches Macht zu bauen, in diesem Herrn ihre Stärke und Zuflucht suchen! Die grösste Wohlthat für die Welt ist die Herrschaft dieses Gottes und seines Gesalbten, wogegen sie sich sträubt.

Auch bei diesem Psalm ist die Gesammtauffassung bei den Erklärern eine verschiedene. Wie bei Psalm 110 nehmen auch Neuere (Hengstenberg, Öhler) an, David habe von einer andern, idealen Persönlichkeit geredet, genauer hier in deren Namen gesprochen. Allein dieser Ansicht, wie derjenigen Hupfelds, wonach etwa ein Späterer sich in David hineingedacht hätte, um die blosse Idee des Messiasthums darzustellen, widerspricht die unmittelbare Lebendigkeit des Stückes, welche deutlich auf das Verhalten der irdischen Fürstenthümer zu einem wirklich sichtbaren König auf Zion weist,[2]) so dass man ungezwungener Weise nur an den gegenwärtigen König-Messias denken kann, immer aber an den Messias. Dass die Weltlage, wie sie das Lied darstellt, in David's Regirung nirgends passe, ist nicht zu behaupten. David's junges Königthum war rings von Feinden bedroht, die sich nur gezwungen seiner Hoheit unterwarfen.[3]) Nach Salomo's Zeit wären wenige Fürsten und Gewalthaber zu nennen, welche die Fesseln des davidischen Königs getragen hätten. An die Salbung Salomo's auf Zion mit Ewald zu denken, ist nicht nöthig. Denn von der Salbung ist, abgesehen davon, dass sie bei Salomo nicht eigentlich auf dem Zion stattfand, nicht ausdrücklich die Rede.[4]) Wir ziehen deshalb die davidische Abfassung einer späteren vor, sei es, dass David unmittelbar nach jenem Spruch Nathan's über sein Haus oder, was wahrscheinlicher ist, dass er nach einer Offenbarung über seine eigene Person, wie

---

[1]) Dies ist der Sinn des כמעט. Es braucht nicht mehr viel, so entbrennt sein Zorn. Das temporale Moment liegt daher indirect auch in dem Ausdruck.

[2]) Vergl. H. Schultz in den „Theologischen Studien und Kritiken", 1866, S. 29 f.

[3]) Vergl. Psalm 18, 44 ff.

[4]) נסכתי bedeutet nicht: ich habe gesalbt; נסך ist vielmehr: giessen, aufgiessen, daher hier: feststellen, einsetzen.

sie Psalm 110 enthält, sein frohes Entzücken in diesen begeisterten Worten aussprach.

Jedenfalls wird uns die messianische Würde, die dem gotterkorenen König Israels eigen ist, hier nach ihrer innerlichen Begründung und nach ihrer äusseren Bedeutung vor Augen gelegt; in beiden Hinsichten ist sie etwas ganz Ausserordentliches. Das Eigenartige, was den Messias von allen anderen Menschen und Fürsten unterscheidet, ist das, dass er Gottes Sohn heissen und dafür gelten soll. Wie gross die Tragweite dieser Würde ist, ergibt sich daraus, dass ihm das Recht auf die Weltherrschaft zugesprochen wird. Es ist dem Ernste solcher Kundgebungen des göttlichen Geistes durchaus unangemessen, von blos poetischen Hyperbeln oder Ueberschwänglichkeiten zu reden, die, aus dem Munde eines dem König wohl gesinnten Sängers stammend, sich nicht mit der Wirklichkeit deckten und so von einer späteren Zeit zu einem Ideal gemacht werden mochten, dessen Verwirklichung man in der Zukunft erwartete. Nein, jedes Wort ist hier wohl abgewogen; es sind ja göttliche Sprüche, die zu Grunde liegen; daher wird die grosse Idee bis in ihre kühnsten Consequenzen ausgeführt. Aber ihr Träger ist allerdings einstweilen noch ein unvollkommener. Dass ein künftiger König sie voll und ganz verwirklichen werde, diese Weissagung finden wir in dem Psalm nicht ausdrücklich gegeben. Wenn aber ein erst Zukünftiger dieses Gottkönigthum vollendeter Weise darstellen soll, so muss er nach diesem Psalm in einziger Weise Gottes Sohn sein und in Folge dessen die Herrschaft über die ganze Welt zu deren Heil ihm zufallen.

In wem diese Gottesworte ihre wahre Erfüllung gefunden haben, ist der christlichen Kirche zu keiner Zeit zweifelhaft gewesen. Einer allein hat sich im tiefsten und vollsten Sinne „Christus, den Sohn des lebendigen Gottes" (Matth. 16, 16) nennen können, welche Würde ihn, wie Hebr. 1, 5 geltend macht, über die Engel erhebt.[1]) In ihm allein waren Person und Messiaswürde völlig Eins, ein reiner Abglanz Gottes, so dass er der Welt gegenüber als wahrer Vertreter des himmlischen Vaters

[1]) Auch Act. 13, 33 wird Ps. 2, 7 zur Erhärtung der göttlichen Messiaswürde angeführt, nach Codex D als ein Wort des ersten Psalms, weil Ps. 1 als Einleitung zum Buche betrachtet und nicht mitgezählt wurde.

dastand (Joh. 14, 7. 9). Ihm gehört denn auch die Herrschaft auf Erden. Math. 28, 18 ff. Aber wie in Psalm 2 der Gesalbte des Herrn von allen Seiten feindliche Gesinnung zu spüren bekommt, so ist auch Christus, wie Act. 4, 25 ff. erinnert, der Gegenstand des Hasses für Juden und Heiden geworden. War dies schon zur Zeit seines irdischen Wandels der Fall, so ist auch nach seiner Erhöhung zur Rechten Gottes seine Herrschaft auf Erden noch eine viel angefochtene, gegen welche immer neue Stürme erfolgen (Luc. 19, 14). Nicht blos Könige und Völker suchen dieses Joch abzuschütteln. Auch die Fürsten im Reiche des Geistes haben nicht selten das Losungswort ausgegeben und die gedankenlose Menge lallt es nach: Lasset uns wegwerfen ihre Bande! Durch die Bestrebungen, welche dem Fortschritt, der Freiheit dienen sollen, gellt nicht selten das eigentliche Schlagwort hindurch, welches aus dem halsstarrigen, rebellischen Menschenherzen entspringt: Wir wollen nicht, dass dieser über uns herrsche! Lasset uns abschütteln ihre Bande, nämlich die heilige Ordnung Gottes, welche durch Christum in ihrer Vollkommenheit ist geoffenbart worden. Diese Sucht der Empörung ist eine thörichte, die eigentliche Thorheit der Welt. Gegen den Gewaltigen, der im Himmel thronet, kommt diese Sturmfluth der irdischen Gewalten nicht auf. Die Feinde Gottes bereiten sich selbst ihren Untergang, indem sie, statt dem Sohn Gottes als Friedenskönig sich hinzugeben, ihm als dem Richter anheimfallen. Thöricht ist eben dieser Weltgeist insonderheit auch deshalb, weil er sein eigenes Heil so wenig bedenkt, das ihm im Dienste dieses bestgehassten Königs beschieden wäre. Selig die sich in Liebe Ihm unterwerfen!

Eine Art Antwort auf das siegverheissende Orakel des Psalms 110 ist ferner das unstreitig davidische Danklied nach dem Siege Psalm 18 = 2. Sam. 22, welches am Ende auch auf die seinem Samen verbleibende Bundeszusage Bezug nimmt.

Der lichtvollen Zukunft seines Hauses zugewandt im Anschluss an 2. Sam. 7 sind auch die „letzten Worte" David's, 2. Sam. 23, 1—7, ein geheimnissvoll eingeführter, prophetisch geformter Spruch, insofern den Sprüchen Bileam's ähnlich, im Übrigen wie jene von origineller alterthümlicher Sprache, hinsichtlich der Authentie nicht anzutasten. Diese letzten Worte lauten:

Also spricht David, Isai's Sohn; — es spricht der Mann, der hoch gestellt ward,[1])
Der Gesalbte des Gottes Jakob's — der Holde in Lobgesängen Israels:[2])
Geredet hat der Geist Jahve's in mir[3]) — und sein Wort ist auf meiner Zunge.
Gesagt hat der Gott Israel's zu mir — geredet der Fels Israel's:[4])
Ein Herrscher über die Menschen, ein gerechter — ein Herrscher in Gottesfurcht —
Und es ist wie Morgenlicht, da die Sonne aufgeht, ein Morgen wolkenlos;
Vom Sonnenglanz, vom Regen (sprosst) Grün aus der Erde!
Denn ist nicht also mein Haus bei Gott?[5]) — denn einen ewigen Bund hat er mir gestiftet:
Wohl gerüstet mit Allem und verwahrt; denn all mein Heil und alles Wohlgefallen, sollte er es nicht spriessen lassen?
Und der Nichtsnutzige — wie Disteln, die man flieht, sind sie Alle[6]) — denn nicht mit der Hand fasst man sie an,
Und rührt sie Einer an, waffnet er sich mit Eisen und Speerschaft — und mit Feuer verbrannt werden sie gar wo sie sitzen.[7])

Zu der feierlichen Form dieses Testaments Davîd's gehört es, dass Vers 3[b] und 4[a] keine Verba stehen, auch die logische Beziehung zwischen jenen beiden Sätzen nicht ausgedrückt ist. Deshalb wird dieser Anfang verschieden verstanden. Manche ergänzen nämlich Vers 3: Ein Herrscher über die Menschen wird sein oder kommen u. s. w., dann wird es sein wie

---

[1]) עַל eigentlich Substantiv: Höhe in ortsbestimmendem Accusativ, steht hier in Pausalform עָל wie Hosea 7, 16, vergl. Hos. 11, 7. חָקַם für חוּקַם, siehe Stade, Gramm. I, S. 234.

[2]) Eigentlich der Holde, Anmuthige von Lobliedern.

[3]) Vers 2 kündet allgemein an, dass er göttliche Offenbarung empfangen habe, Vers 3 dagegen verkündet, was ihm eingegeben worden sei. דָּבַר בְּ steht gerne von der „göttlichen Einsprache" (Keil), welche der prophetischen Verkündigung vorausgehen muss, Hosea 1, 2. ב ist in diesen Fällen nicht blos ב instrum. (= בְּיַד), sondern bedeutet: in jemand hinein (reden).

[3]) Vers 3 ist לִי gegen die masoretische Abtheilung mit אמר zu verbinden.

[4]) כי לא וגו׳ nach dem Zusammenhang fragend zu verstehen, ebenso am Ende des Verses כי לא יצמיח, also לֹא für הֲלֹא.

[5]) כְּלֻהֶם die alterthümliche, nicht contrahirte Form, aus welcher כֻּלָּם zusammengezogen ist. Gesenius Gramm. § 91, 1, Anmerkung 2.

[6]) Vers 6 und 7 schildern mit wenigen drastischen Zügen, wie man sich scheue, den Gottlosen, Schlechten (בליעל, Gegensatz von gerecht und gottesfürchtig) auch nur nahe zu kommen. Man ist beflissen, sie auszurotten, mag sie aber nicht einmal dabei anrühren. An Ort und Stelle wo sie wohnen, (בשבת), verbrennt man sie, um nicht noch andere Örter mit ihrer Distel- und Dornensaat zu inficiren. Nach Wellhausen freilich wäre בשבת aus der folgenden Zeile eingedrungen.

Licht des Morgens u. s. w. (Hengstenberg, Keil, Tholuck, Öhler u. A.). Die Ellipse wäre stark, aber nicht unmöglich bei so pathetischem Spruch. Derselbe würde in diesem Fall einen Herrscher künftiger Tage (natürlich aus David's Haus, Vers 5) ankünden, in welchem Gerechtigkeit, Gottesfurcht und Macht über die Welt sich vollkommen vereinigen sollten, so dass sein Reich als ein hoffnungsvoller Aufgang göttlichen Lichtes zu begrüssen wäre. Man beruft sich für diese prophetische Fassung auf die Feierlichkeit des ganzen Orakels, das einen bedeutsamen Blick in die Zukunft enthalten müsse. Auch liesse sich wohl denken, dass, wenn David während seines Lebens die wahre Person des Gottgesalbten seiner eigenen nicht mit Bewusstsein gegenüberstellte, er wenigstens auf dem Todbette zu der höheren Erkenntniss kam, dass das wahre eigentliche Gottesreich und dessen König völlig der Zukunft angehöre. Aber gegen diese Interpretation der ersten Verse entscheidet unseres Erachtens der Gegensatz der Verse 6, 7, welche beschreiben, wie die Schlechten, welche lauter Unsegen stiften, lauter Abscheu einflössen und so mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden. Dieser maschalähnliche Spruch verlangt, dass den Versen 3 und 4 ebenso allgemeine Bedeutung gegeben werde, woran sich dann trefflich das bestimmte grossartige Beispiel Vers 5 schliesst. Wir ergänzen also (wie Ewald, Thenius, Bunsen u. A.): „Ist ein Herrscher über die Menschen ein gerechter, ein Herrscher in Gottesfurcht" oder „Wenn Einer gerecht herrscht über die Menschen, gottesfürchtig — so ist es wie Morgenlicht, da die Sonne aufgeht"; d. h. es geht aus seiner Regirung lauter Segen und Wohlgefallen hervor; es ist wie ein verheissungsvoller Tagesanbruch, wo die lichten Strahlen nach vorausgegangenem erquickendem Regen alles Grüne herrlich hervorlocken. Diese allgemeine Regel, ein Testament, des grossen Königs würdig, an dem sie sich am herrlichsten bewahrheitet hat, wird dann durch sein eigenes Beispiel belegt, Vers 5: „Verhält sich's nicht also mit meinem Haus?" Was auf Erden überhaupt gilt (vergl. das allgemeine בֵּאדָם), das stellt sich an seiner Regirung am greifbarsten dar. Hat doch Gott das Haus dessen, der sich der Gerechtigkeit und Gottesfurcht stets befliss, für alle Zukunft verherrlicht und sicher gestellt durch jenen „ewigen Bund". Oder sollte nicht in der That alles Heil und Wohlgefallen

ihm erblühen in der Zukunft aus seinem Hause nach der Verheissung des Herrn? — Der treue Knecht Gottes, der Mann nach dem Herzen Gottes betheuert damit noch im Sterben, dass die Treue reichen Lohn bringe und aus der Gottesfurcht und Gerechtigkeit lauter Segen erwachse über Hoffen und Verstehen. Dabei ist sein Blick allerdings in die Zukunft gerichtet. Was er hinterlässt, ist eine hoffnungsvolle Saat, die erst aufgehen wird; denn nun, da er, der alte König, scheidet, geht die Sonne nicht unter, sondern der Morgen bricht erst an mit ungeahnter Pracht. Das ihm durch Gottes Gnade zugesagte Heil wird erst sprossen.

Wenn man freilich jenes מושל צדיק von einem künftigen Herrscher versteht, den David ankünde, so ist die Beziehung auf die Zukunft eine bestimmtere, persönlichere. Wir hätten dann den erheblichen Fortschritt, dass, wie Öhler sich ausdrückt, „die Erkenntniss der Idee des Königthums zur Individualisirung in einem Ideal fortschreitet". Ja, es wäre ein bestimmter Herrscher angesagt, der die Gerechtigkeit und Frömmigkeit im vollsten Masse zu eigen haben, und in dem sich der volle Glanz seines Hauses entfalten werde. Nach der gegebenen allgemeineren Erklärung dagegen haben wir in den Worten keine persönlichere Fassung als 2. Sam. 7. Aber David's Blick ruht wie der Jakob's im Sterben auf der Zukunft, wo erst das Heil aufgehen wird, das er nur keimhaft hat entstehen sehen, das ihm aber durch Gottes unverbrüchliche Zusage verbürgt ist. Auch der Blick der Frommen seines Volkes schaut fortan hoffend auf die künftigen Tage des Hauses David, das auf so festen Grund gebaut, in grösserer Herrlichkeit als es jetzt hat, zu gipfeln verspricht.

§ 21. Die vorbildliche Bedeutung David's, Salomo's und der Davididen in Hoheit und Niedrigkeit.

Wenn auch David nur unvollkommen die messianische Idee in seiner Person und seinem Königthum dargestellt und Salomo noch unvollkommener die zunächst auf ihn gesetzten Hoffnungen verwirklicht hat, so bildete ihre Regirung doch den Höhepunkt des israelitischen Königthums und ihre Person war am ehesten der hohen Würde werth, die sie bekleideten. Daher erkannte man später ihr Leben und ihre Lieder, namentlich diejenigen

David's als vorbildlich für den grösseren Messias, welcher nachkommen sollte. So sind denn eine Reihe von Psalmen in einer Art prophetisch geworden, obwohl in ihnen an sich keine Beziehung auf die Zukunft liegt. Dies sind die eigentlich typischen Psalmen. Und zwar sind es im Leben jener Fürsten oder der späteren Davididen einmal hervorragende Höhepunkte ihres Lebens (Thronbesteigung, Hochzeit, Sieg, Errettung), welche sich dazu eigneten, ihre göttliche Würde in Liedern zur Geltung zu bringen die deshalb später auf die Zukunft gedeutet wurden, anderseits aber Erlebnisse grosser Gefahr, Anfechtung und Verfolgung, welche die Feindschaft der Welt gegen den Gesalbten des Herrn, das Leiden des erkorenen Frommen und die göttliche Durchhülfe und die Erhöhung, die ihm nach der Niedrigkeit zu Theil wird, zu veranschaulichen geeignet waren und neben die Bilder messianischer Herrlichkeit ein bleibendes Zeugniss einer geheimnissvollen Nothwendigkeit des Leidens für den höchsten Knecht Gottes hinstellten, welches gleichfalls auf eine reinere Vollendung seiner Idee in der Zukunft hinwies. Endlich ist David, der gottinnige Beter und Psalmensänger, überhaupt Typus der aufrichtigen gottvertrauenden Seelen geworden, welche mit ihrem Herrn in lebendigem Umgang stehen und ihre innersten Gedanken vor ihm ausschütten. Manchen Liedern dieser Art ist deshalb sein Name beigegeben worden. Und nicht wenige Worte solcher Gebetslieder sind hinterher als eine Weissagung auf den grösseren Davidssohn erschienen, welcher ja noch vollkommener als sein Ahnherr das Urbild der wahren Frömmigkeit darstellen sollte.

Wir haben als messianische Idee, welche sich nach ihrer Wurzel auf die an David ergangenen Offenbarungen zurückführt, in den Liedern aber, welche zuerst aus des Gesalbten Mund erklingen, ihre Entfaltung findet, folgende kennen gelernt: Der davidische König steht in unmittelbarster Beziehung zu Jahve, der eigentlich kraft seines Bundes König dieses Volkes ist. Vom Herrn erwählt und eingesetzt, vertritt er dem Volke, ja der Welt gegenüber den allmächtigen, souveränen Beherrscher des Himmels und der Erde. Zugleich gipfelt sich aber in seiner Person der Beruf des heiligen Volkes, das Gottes Knecht und Gottes Sohn zugleich sein sollte. Dem Herrn gegenüber vertritt so der davidische König sein Volk in priesterlicher Weise. Die nationale

Gestalt der Bundesidee wird hier zur persönlichen, ohne dass doch der Gedanke des nationalen Reiches Gottes aufgegeben wird, denn die so innig mit Gott verbundene Person ist der nationale König, der Mittler zwischen Gott und seinem Volke.

Es versteht sich nun, dass auch in den Liedern und sonstigen Kundgebungen der prophetisch angeregten Gemeinde diese Idee durchklingen musste. Dies ist der Fall in den sogenannten Königspsalmen, wo das davidische Königthum als gotterwähltes gefeiert oder der Herr für dasselbe, beziehungsweise für den derzeitigen König angerufen wird. Vergl. Psalmen wie 20, 21, 45 u. s. w. Besonders aber trat das ideale Moment des davidischen Königthums hervor, wo ein besonderer Glanzpunkt der Regirung ihre göttliche Würde heller zum Bewusstsein brachte. Möglich, dass Psalm 20 beim Auszug zum Krieg, Psalm 21 am Geburtstag des Königs gesungen worden (Ewald) — jedenfalls ist Psalm 45 ein Lied, das den Herrscher am Tage seiner Hochzeit mit einer Königstochter besingt, welche ihm eben in festlichem Zuge zugeführt wird. Welcher Fürst der hier gefeierte sei, lässt sich nicht mit Sicherheit ausmachen. Wohl aber verlangt die prophetische Haltung und die Aufnahme des Hymnus in den Kanon, an einen Davididen zu denken.[1]) Da בת צר (mit waf verbunden) nicht wohl Anrede sein kann, ist auch nicht gesagt, dass die Braut eine Tyrierin war (so Hupfeld, welcher an eine Tochter Hiram's denkt, von deren Vermählung mit Salomo die Geschichte nichts meldet). Der Einzug der bekannten ägyptischen Gemahlin Salomo's könnte Gegenstand des Liedes sein, für dessen Beziehung auf das salomonische Reich Vieles sprechen würde, wenn nicht Vers 17 eine Reihe regirender Ahnen des Königs voraussetzte, was bei Salomo nicht zutrifft. Delitzsch betrachtet die Vermählung Joram's von Juda mit Athalja von Israel als den Anlass der Entstehung

[1]) Dies gegen Hitzig, der den Psalm auf die Hochzeit Ahab's mit Isebel und de Wette, der ihn auf einen Perserkönig beziehen will, sowie gegen Ewald, der an Jerobeam II. denkt. Ewald's Schluss aus Vers 8, das Reich müsse ein Wahlreich gewesen sein, wo der König nur der Erste unter Gleichen war, wird schon durch Vers 17 vollständig widerlegt. Da schon die Väter des Königs regirten, kann die göttliche Salbung mit Wonne-Öl, welche den König vor seinen Genossen auszeichnet, nicht die Berufung zum königlichen Amte sein, sondern geht auf das Heil und Glück, mit dem Gott ihn vor seinen Mitherrschern auszeichnet.

des Liedes.[1]) In diesem Falle gewänne die Mahnung an die Königin, ihr Volk und Vaterhaus zu vergessen, um so tiefere Bedeutung; die frommen Hochzeitswünsche hätten sich freilich nicht erfüllt; das ermahnende Lob,[2]) das dem König und der Königin ertheilt worden, wäre nicht beherzigt worden.

Als messianischer Nachklang der in den letzten Paragraphen betrachteten prophetischen Worte ist in Psalm 45 zu beachten: das nahe Verhältniss zu Gott, Vers 7 f. Wird doch Vers 7 der Gefeierte geradezu als אלהים angeredet, was nur deswegen keine unerlaubte Menschenvergötterung ist, weil er kraft seiner Würde an Gottes Stelle steht. Schon die Richter des Volkes Israel vertraten allerdings Gott; vor den Richter treten ist so viel als vor Gott treten.[3]) Allein hier ist mehr gesagt. Es heisst nämlich:

Dein Thron, o Gott, währet immer und ewig; ein Scepter der Geradheit ist deiner Herrschaft Scepter.

Hier ist eine gewisse Identität mit der Gottheit nicht blos dem derzeitigen Träger eines Amtes, sondern der Person des Königs, beziehungsweise seinem Hause, seiner Dynastie zugesprochen, so dass sie ewig (wie Gott) herrschen wird. Vergl. Vers 17 f. 3. Wie in der Zeit diese Herrschaft dank ihrem göttlichen Charakter alle sonstige Erdengrösse weit überragt, so verbreitet sich ihr Glanz auch im Raume in's Ungemessene. Die Völker können diesem herrlichen Fürsten nicht widerstehen (Vers 6); die fremden Könige suchen seine Gunst und senden ihm ihre Töchter (Vers 10); die Schätze der reichsten Städte werden ihm und seiner Gemahlin dargebracht (Vers 13), welche freudig den Glanz ihres heimischen Hofes mit dem höheren des davidischen vertauschen soll. Die Söhne werden so ruhmvoll herrschen wie die Vorfahren und als Unterkönige, so lang sie

---

[1]) Siehe die Gründe dafür in dessen Commentar.

[2]) Vergl. die ägyptische Sitte, die Könige durch lobende Fürbitte für sie täglich zu ermahnen.

[3]) Ex. 21, 6; 22, 7. 8. 27; vergl. Ps. 82, 1 ff., wo selbst ungerechte Richter von dem Herrn feierlich (Vers 6) so genannt werden. Jesus hat diese Stelle (82, 6) den Juden (Joh. 10, 34—36) vorgehalten zum Beweis dafür, dass sein Anspruch auf Gottessohnschaft keine Lästerung sei, da er mit viel mehr Recht der Gottheit sich rühmen könne, als jene, denen sie doch in gewissem Sinn im Gesetz (in der heiligen Schrift) zugesprochen sei.

nicht regiren, überall auf Erden die Majestät des Hauses vertreten, Vers 17. Das setzt jedenfalls eine grossartige Erweiterung des bescheidenen israelitischen Gebietes voraus, denn auf das israelitische Gebiet bezogen, zumal das halbirte, wären die שרים בכל הארץ lächerlich. Selbst in unglücklicher Zeit erhebt der davidische König höhere Ansprüche Psalm 60. Denken wir vollends an Psalm 2, 8 und 72, 11, so ist die unabsehbare Aussicht auf Herrlichkeit in der Zukunft keineswegs ungereimt. Aber allerdings lässt sie sich nur verstehen, wenn dem gefeierten Königthum nach des Sängers Bewusstsein eine aller Erdenmacht überlegene Herrlichkeit innewohnte. So wurde eine glänzende Epoche in der Geschichte des davidischen Hauses besungen; die Nachwelt hat das Lied von dem mit gottesbildlicher Doxa umgebenen (Delitzsch) gerechten König auf den künftigen Herrscher auf David's Thron bezogen, der mit vollerem Recht Gottheit für sich in Anspruch nehmen durfte (vergl. Jes. 9, 5).

Einem feierlichen Augenblicke anderer Art verdankte Psalm 68 seinen Ursprung, der grossartige Kriegs- und Siegeshymnus, welcher die Parusie Gottes wie am Sinai, wie in Debora's Kampf auch in Israels Kämpfen wider die feindlichen Reiche der Welt schaut, eine Art Ausführung von Psalm 110. Die Unsicherheit der Datirung des Liedes ist sprichwörtlich geworden.[1]) Es hat aber, ob unter David oder später entstanden, als Zeugniss vom sieghaften königlichen Gottesreich in Israel, das vom Zion aus alle Völker seine Grösse empfinden lässt, eine wohlverdiente Stätte im Psalmbuch für alle Zeit gefunden.

Den Gipfel der Entfaltung concreter messianischer Herrlichkeit stellt ein Psalm dar, der Salomo's Namen trägt, Psalm 72. In demselben redet die Gemeinde, nicht der Herrscher selbst; will man also die Autorschaft Salomo's nach der Ueberschrift festhalten, so ist anzunehmen, er, der weise und dichtungskundige (1 Kön. 5, 12) König habe beim verheissungsvollen Anfang seiner Regirung[2]) dieses Gebet dem Volke in den Mund gelegt. Jeden-

[1]) Vergl. E. Reuss, „Der achtundsechzigste Psalm, ein Denkmal exegetischer Noth und Kunst zu Ehren unserer ganzen Zunft", Jena, 1851.

[2]) Gebete, beim Regirungsantritt von einem vorsalomonischen Herrscher China's gedichtet, siehe im Schi-king (übersetzt von V. v. Strauss), S. 483–489.

falls aber passt der ganze Charakter des Liedes zu Salomo's Zeit und Person. Während jene davidischen Psalmen 110; 18; 68; 2 u. s. w. von Kampf und Sieg über drohende Feindesmächte zu reden haben, ist es ein weites Reich des ungetrübten Friedens, das diesem Herrscher als Ideal vorschwebt. Statt der kriegerischen Tapferkeit ist seine glänzendste Tugend die Gerechtigkeit, welche der Gerechten und Schutzlosen sich liebend annimmt. Vergl. 1 Kön. 3, 5 ff. 16 ff. Gleich dem befruchtenden Regen Gottes fällt der Segen solch friedlichen Regimentes auf das Land (vgl. 2 Sam. 23, 4). Freiwillig huldigen diesem Friedensherrscher Tarsis und die Inseln des Westens, welche dem Salomo durch seine Verbindung mit den Phöniziern nahe gerückt waren, ebenso die Könige von Scheba und Seba, mit welchen ihn der Handel nach Süden (Ofir, 1 Kön. 9, 28; 10, 22) sowie geistiger Austausch (10, 1 ff.) verband. So werden sich die Segnungen Gottes in der Natur mit dem Tribut (Gold, Vers 15, vergl. 1 Kön. 10, 10), den die fernsten Völker bringen, vereinigen, um sein Land zum glücklichsten der Welt zu machen. Des Königs bester Lohn aber sind die Fürbitten jener Unterthanen, die seiner Gerechtigkeit und Milde Leben und Wohlfahrt verdanken.[1]) Sein Ruhm strahlt, so lange die Sonne scheint und der Mond dauert.[2]) In seinem Namen segnen sich lobpreisend alle Völker (zu Vers 17 vergl. Gen. 22, 18; 26, 4 oben Seite 121 f.), so dass er speciell der Erbe der höchsten patriarchalischen Verheissung wird!

Es währe sein Name auf ewig — so lang die Sonne scheint, treibe Sprossen sein Name,
Und segnen möge man sich in ihm — alle Völker ihn selig preisen.

---

[1]) Vers 15: „Und so wird er (der Gerettete) lebendig bleiben und ihm darreichen, was besser ist als Saba-Gold, und Fürbitte für ihn thun immerdar, ihn segnen zu jeder Frist." Der seltsam missverstandene Vers ist deutlich genug, sobald man in מזהב das מן als das comparative erkennt, welches auch sonst vor Nominibus steht, deren Begriff eine hervorragende Qualität eigen ist.

[2]) Vers 5 lässt sich darüber streiten, ob Gott angeredet sei (so z. B. Calvin, Delitzsch) oder der König (z. B. Hupfeld, Hitzig), doch entspricht letzteres besser dem Zusammenhang. Der messianische Charakter dieses Königs tritt dabei hervor, dank welchem er für alle Geschlechter Gegenstand dankbarer Ehrfurcht bleibt. עם (Dan. 3, 33) und לפני (vergl. Vers 7) sind nämlich temporal, nicht: so weit die Sonne scheint. Vers 17 löst sich das Unvergängliche bestimmter ab von der sterblichen Person des Königs.

Auch dieses hat Salomo in gewissem Masse erleben dürfen 1 Kön. 10, 9. 24 f.; 5, 14. Aber freilich blieb auch sein Reich an Ausdehnung und Herrlichkeit hinter dem weit zurück, was dieser Psalm ihm anwünscht als dem Gesalbten Gottes zukommendes Erbe. Mit vollem Recht ist nach dem raschen Verfall salomonischer Herrlichkeit auch dieser Psalm als Weissagung angesehen worden, die noch der Erfüllung harre.

Hier ist auch der Ort, des Hohen Liedes Salomo's zu gedenken, das nach unserer anderswo dargelegten Ansicht[1]) ursprünglich die edelste und reinste Minne dieses Königs besingt, aber um der messianischen Würde Salomo's willen bald von der heiligsten göttlichen Liebe verstanden wurde, mit der der Herr um seine Gemeinde wirbt, und wovon die Propheten, besonders Hosea, unterdessen so herrlich geredet hatten. So wenig die synagogale und altkirchliche Anschauung, wonach dieses Gedicht in allegorischer Absicht entstanden wäre, seiner lebendigen, natürlichen Frische entspricht, so ist doch die Beziehung auf das Liebesverhältniss zwischen dem Herrn und seiner Kirche, die er zu göttlicher Herrlichkeit erhebt, insofern im Recht, als nach durchgängiger prophetischer und apostolischer Lehre die reine bräutliche Liebe ein Abbild jener Gottesliebe sein soll und Salomo ein Vorbild des grösseren Messias ist. Der wahre Davidssohn hat auch nach dieser Seite die Vollendung gebracht, dass er die tiefste Herablassung des himmlischen Königs darstellte und die innigste Gemeinschaft der Liebe mit seiner Gemeinde auf Erden begründete. Wie also das Hochzeitslied Psalm 45 typisch auf die Vollendung des Gottesreiches weist, die im Neuen Testament so oft als Hochzeitsfeier dargestellt wird, so auch dieses Lied, das den messianischen König und seine vor Allen erkorene Braut besingt und weit mehr die zarte Liebe selbst, welche diese beiden verbindet, zur Anschauung bringt, die bräutliche Liebe mit ihrem Sehnen und Hoffen, ihrem Suchen und Finden, die keusche Minne, welche als Gottesflamme nichts unreines duldet und alle Kluft der Erde überwindet.

Wir haben unter den typischen Liedern in zweiter Linie die Leidenspsalmen zu nennen. Es sollte nach Gottes wunder-

[1]) Herzog's „Real-Encyklopädie", 2 A., VI, 245 ff.; besonders 249. Wir folgen darin Franz Delitzsch, „Commentar zum Hohen Liede", 1875.

barem Heilsplan in hohem Masse für den Messias vorbildlich werden, dass David nur durch die schwersten Verfolgungen hindurch zur Herrlichkeit emporgestiegen ist und den Kelch der Anfechtungen bis zur Neige austrinken musste während seines inhaltreichen Lebenslaufes. Von jenen Leiden, die er in der saulischen und absalomischen Verfolgungszeit durchzumachen hatte, reden eine Reihe nicht zu beanstandender Lieder. Es ist nun von manchen altchristlichen Auslegern geglaubt worden, David singe hier nicht immer von eigenen Leiden, sondern mitunter auch von denen des künftigen Messias. Allein diese Lieder sind so sehr aus selbstempfundenem Weh geflossen, dass eine solche Annahme, wonach sich der Dichter in die Seele eines Andern versetzt hätte, als eine künstliche schon an jener Unmittelbarkeit der Empfindung scheitert. David singt wirklich von selbsterfahrenen Leiden und Schmerzen, Ängsten und Bedrängnissen. Er ringt sich aus Noth und Gefahr im Gebete zu Gott empor; aber dieser leidende Fromme, mit dem Herrn vertraut wie kein Anderer auf Erden, und doch so schwerer Heimsuchung unterworfen, sollte allerdings einen Rathschluss Gottes vorausdarstellen, der sich erst in dem vollendeten Gerechten ganz verwirklichte, welcher die härtesten Misshandlungen erduldet hat. Eine bewusste Beziehung auf die Zukunft liegt nicht in diesen Liedern, soweit sie über Leiden klagen; sie entbehren sogar beinahe des prophetischen Gepräges, das an Psalm 110 und 2 u. a. nicht zu verkennen ist; aber in dem objectiven göttlichen Plan liegt allerdings ein Zusammenhang zwischen jenen unvollkommenen Vorbildern, in denen sich die göttliche Absicht kaum andeutet und ankündet — und dem Vollbilde, das erst künftig erscheinen sollte. Die spätere Prophetie (z. B. II Jesaja) hat denn auch einen solchen Zusammenhang erkannt und die Züge jenes Marterbildes, das in den Psalmen sich selber zeichnet, aufgenommen und dem vollkommenen Zukunftsbilde einverleibt. Die thatsächliche Erfüllung aber hat gerade hier in manchem Stück die buchstäbliche Verwirklichung gebracht, wo der Wortlaut über den Sachverhalt hinausgieng. Das Unzulängliche, das diesem Leiden des alttestamentlichen Frommen anhaftete, sollte Ereigniss werden.

Es kommt nun auch bei dieser Art von Psalmen in Bezug auf ihre prophetische Bedeutung zwar nicht wesentlich darauf an,

ob sie von David selbst, vielleicht auch einem späteren Erben seiner Krone herrühren oder sonst aus der Gemeinde hervorgegangen seien. Auch in einem Andern konnte sich die göttliche Idee des leidenden Frommen vorausdarstellen, wie denn in der That auch Hiob und Jeremia, obwohl keine Davididen, für das Leiden Christi vorbildlich geworden und schon von II Jesaja so verwerthet sind. Aber von wesenhafter Bedeutung war es immerhin, dass derselbe David, der zuerst in einzigartigem Bewusstsein seines göttlichen Königthums, seiner persönlichen unausdenklich innigen Beziehung zu Gott sich rühmen durfte, auch wie kaum einer seiner Zeit- und Volksgenossen über unverschuldetes, hassentsprungenes Leiden klagen musste. In seiner Person sind noch jene beiden Gestalten vereinigt, die dem jüdischen Bewusstsein späterhin dualistisch auseinanderfielen: das herrliche Königsbild und das geheimnissvolle Marterbild.

Dass David's Drangsale und Verfolgungen zur Entstehung von Psalmliedern Anlass gegeben haben, in denen er sein inneres Elend vor Gott ausschüttete und sich zugleich zu festem Vertrauen auf den erhörenden und errettenden Gott durchkämpfte, steht auch dadurch fest, dass spätere Lieder dieser Art gerne auf David, den kühnsten Beter in der Noth, zurückgeführt wurden. Beispielsweise nennen wir als Psalmen, die unstreitig von ihm herrührend, zeigen, wie er gerade in der bitteren Anfeindung durch die Menschen seines innigen Verhältnisses zu Gott bewusst geworden ist, Psalm 3; 4; 6; 7; 11; 17; vergl. den Anfang von Psalm 18. Auch Psalm 41 rechnen wir dahin und zwar in die Zeit, wo Absalom's Aufruhr und die dabei erfahrene Untreue seines besten Freundes den durch Krankheit gelähmten König schwer niederbeugten. Dass es eine politisch mächtige Persönlichkeit, ein König sei, der sich unter solchen Umständen mit seinem Gotte tröste, erhellt deutlich aus Vers 6. 8. 11. Wie vorbildlich gerade das schlimmste Herzeleid dieses Dulders für den grössten geworden sei, hebt dieser selbst Joh. 13, 18 hervor: ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ Ὁ τρώγων μετ' ἐμοῦ τὸν ἄρτον ἐπῆρεν ἐπ' ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ. Natürlich schildert David etwas Selbsterfahrenes: Ahitophel, dessen Rathschläge ihm wie Gottes Orakel galten, hat ihn schnöde betrogen und macht mit dem Feinde insgeheim gemeine Sache, wie er wohl sieht. Auch ist's noch nicht ein vollkommener Heiliger,

der diesen Psalm betet; man sehe das Sündenbekenntniss Vers 5, aber ohne Recht und Ursache ist er so gehasst; im letzten Grunde wegen seiner Frömmigkeit wird er so angefeindet; man vergleiche die Erklärung seiner Unschuld Vers 13. Deshalb ist dieses Leiden vorbildlich. Und jene bittere Erfahrung treulosen Verrathes durch den vertrauten Liebling durfte in dem Leidenskelch Dessen nicht fehlen, an welchem das Vollmass heiligen Duldens um Gottes willen sich darstellen sollte. Dieser Zug findet sich übrigens auch weiterhin im Leidensbild alttestamentlicher Frommer, so Psalm 55 (vergl. Vers 13—15. 21 f.), den wir nicht für davidisch halten (vergl. Vers 15).

Weil es David war, der zuerst in tiefster Trübsal die Laute in einer Weise schlug, dass ihre Klänge prophetisch wurden über sein Ahnen und Verstehen, so glaubte man aus geistverwandten Liedern anderer gottinniger, viel angefochtener Beter noch immer seine Stimme zu hören und suchte in seinem Lebenslauf nach einer Gelegenheit, welche die Veranlassung des einzelnen Liedes hätte sein mögen. Zwar bei Psalm 54; 56; 57; 59 lässt sich kein triftiger Einwand dagegen erheben, dass sie, wie die Ueberschriften angeben, der saulischen Verfolgungszeit entstammen. Sehr unwahrscheinlich ist dagegen trotz ähnlicher Angabe z. B. die davidische Abstammung von Psalm 52 (vergl. Vers 10).

Auch Psalm 22, der merkwürdigste der Leidenspsalmen, ist schwerlich von David selber, wie die Ueberschrift angibt, und Delitzsch zu erhärten sucht. Der Verfasser ist aber ein hervorragendes Haupt der theokratischen Gemeinde gewesen.[1]) Jetzt scheint er verbannt oder vielmehr gefangen, völlig hülflos, dem Hass und Hohne preisgegeben. Dieses unverschuldete Leiden, das wesentlich in des Beters innigem Verhältniss zu Gott seinen Grund hatte (vergl. Vers 9), hat ihn endlich auf's tiefste heruntergebracht. Er fühlt sich nicht mehr als Mensch, nur noch als Wurm (Vers 7). Auch wenn wir wie Delitzsch an die Zeit schwerster Noth, die David durchgemacht hat, uns erinnern (vergl. 1 Sam. 24, 15; 26, 20) und dabei an die erregbare Gemüthsart David's denken, welche Anfeindung und Heimsuchung innerlich in gesteigertem Masse empfand, will der zureichende Grund für die

[1]) Hitzig denkt an Jeremia.

einzelnen Klagelaute des Psalms sich nicht leicht ergeben. David war in der saulischen Verfolgungszeit kein gebrochener Mann wie der Beter unseres Psalms scheint. So haben wir wohl an einen Frommen der Folgezeit zu denken, welcher das Leiden in schwerstem Mass an sich erfahren hat. Bei ihm erscheinen David's Leiden noch gesteigert, ebenso das Bewusstsein des Märtyrerthums, d. h. des guten Bekenntnisses als des Grundes der Anfechtung durch die Menschen.

Er beginnt gleich mit den denkwürdigen Worten: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!", in denen der Widerspruch stark hervortritt zwischen der Gottinnigkeit dessen, der Gott seinen Gott nennen darf, und seinem Schicksal, welches das eines Gottverlassenen ist. Bekanntlich hat Jesus am Kreuze sich dieses Wort zu eigen gemacht[1]) und so angedeutet, dass jener innere Widerspruch im höchsten Masse an ihm sich verwirklicht habe, dem Sohne Gottes, der von Gott in den schmachvollsten Tod dahingegeben worden. Wenn der Psalmdichter nur im beschränkten Sinne Gott als den seinigen anrufen konnte, durfte unser Herr das mit vollstem Rechte thun. Und was Jener vielleicht nur bildlicher Weise, jedenfalls drastisch ausmalend, klagt, das ist dem Gottessohne leibhaftig widerfahren. Es gilt dies von einer Reihe von Aussagen des Psalmes, welche nicht buchstäblich zu pressen waren, aber an Christo sich buchstäblich erfüllt haben. Hierin zeigt sich jener von göttlicher Providenz kunstvoll geordnete objective Zusammenhang: jene Vorsehung hat auch den Wortlaut des frommen Gebetes so gestaltet, dass es ohne Wissen des Beters zur Weissagung wurde, und hinwieder in der Geschichte Jesu auch das Äusserliche, scheinbar Zufällige so bestimmt, dass darin die alten prophetischen Sprüche verkörpert erschienen.

Wie Vers 2 das Wort darbot, in welchem der Herr in Todesnoth seinem tiefsten Bangigkeitsgefühl Luft machte, so ist's, als wäre die Lage und Umgebung des Gekreuzigten beschrieben Vers 7ff. Man vergleiche zu Vers 8 Marc. 15, 29; zu Vers 9 Matth. 27, 43; zu Vers 14—16 das Schauspiel des am Kreuz Ausgespannten und Verschmachtenden, speciell Joh. 19, 28. Vers 17

[1]) Marc. 15, 34; Matth. 27, 46, von denen letzterer den althebräischen Wortlaut, ersterer die aramäische palästinensische Landessprache gibt, in welcher das Gebetswort am Kreuz gesprochen wurde.

ist die Lesart unsicher.[1]) Allein die masoretische Lesart כָּאֲרִי ist völlig unbrauchbar trotz Vers 22 und wohl aus diesem entstanden; daher auch ohne alle dogmatische Befangenheit, welche Hupfeld dessen allein für fähig hält, das verbale כארו der Versionen vorzuziehen, welches wol später nicht mehr verstanden wurde. כאר = כור graben, durchgraben. Es scheint auf die Misshandlung eines Gefangenen zu gehen, der, seiner Kleider beraubt, an Händen und Füssen festgenagelt, dem Hohngelächter der ihn umgebenden Rotte preisgegeben ist. Dass der Beter buchstäblich diese äusserste Unbill erlitten habe, ist wohl nicht anzunehmen; auch die Thierbilder zeigen, dass er seine verzweifelte Lage drastisch ausmalt. Aber es sollten allerdings alle diese Züge ihre Verwirklichung an der Martergestalt auf Golgata finden: so die Schaustellung des Gemarterten, an Händen und Füssen peinlich Gefesselten, seine Blösse,[2]) die Vertheilung seiner Kleider und die Verlosung seines Gewandes (Matth. 27, 35; vergl. Marc. 15, 24; Luk. 23, 34; Joh. 19, 24). Der Spruch gehört zu denen, welche in ihrer scheinbar zufälligen Form des Parallelismus, wo ein Glied nur unmerklich vom andern abweicht, sich erfüllt haben, wie namentlich das vierte Evangelium ausführt, wo auch die Stelle Psalm 22, 19 ausdrücklich angeführt ist.

Von Vers 22 an geht die inständige Bitte, in welche die vorherigen Klagen eingemündet hatten, in zuversichtlichen Preis der rettenden Gnade über, welche zu erfahren der Beter gewiss geworden. Die Art, wie er die Dankfeier für seine Errettung beschreibt, ist aber nicht minder merkwürdig, als die Schilderung seiner Leiden war. Nicht nur will er vor allem Volke sein Dankopfer bezahlen wie ein David, Hiskia und andere fromme Könige, so dass die Gottesfürchtigen sich an diesem sacramentalen Gnadenmahl laben. Der Schluss des Liedes Vers 28—32 redet sogar davon, dass die Heiden von den Enden der Erde kommen und gleichfalls den Herrn anbeten werden: „denn des

---

[1]) Die hebräischen Handschriften bieten fast ausnahmslos כארי, nicht כארו. LXX haben dagegen ὤρυξαν, lasen also כארו, ebenso Syr. Vulg. Hieron. Siehe das Nähere in den Commentaren von Hupfeld und Delitzsch.

[2]) Vers 18[a] scheint wegen 18[b] auf diese zu gehen, wobei nicht ausgeschlossen ist, dass das „Zählen der Gebeine" zugleich Zeichen der Abmagerung in Folge all des Kummers ist.

Herrn wird das Reich und er herrschet unter den Heiden" (Vers 29). Ja es scheint, dass die Errettung dieses Dulders und sein Lob des Herrn diese Bekehrung zuwege bringt; vergl. יזכרו Vers 28, wozu תהלתי zu ergänzen wäre. Wie er seine Volksgenossen gemäss seinem Gelübde zum grossen Opfermahl einladet, so erwartet er auch die Heiden dabei als Gäste!

Wie also der Anfang und die Mitte des Psalms typisch, so ist der Schluss prophetisch. Gerade der prophetische Schluss aber muss darauf führen, dass wir einen vom Geiste gewirkten, nicht eingebildeten Typus hier vor uns haben. Der Beter war ein geistiges Haupt der Gemeinde; sein Gebet endigt mit prophetisch erleuchtetem Spruch; so war er auch in seiner bitteren Leidensklage von einem höheren Geiste regirt und nicht unwerth, ein prophetisches Vorbild Dessen zu werden, der durch sein unerhörtes Martyrium das Reich Gottes über alle Welt begründet hat.

Vom selben Verfasser[1]) wie Psalm 22 stammt vermuthlich Psalm 40, der sich gleichfalls als Gebet eines in der Gemeinde hervorragenden Frommen, etwa eines Königs, zu erkennen gibt. Es verhält sich zu jenem Klage- und Gebetslied wie die lobpreisende Antwort nach geschehener Rettung aus der grössten Noth und Gefahr.[2])

Indem nun der hohe Beter überlegt, was Gott am meisten freue als das wahre Dankopfer, kommt er zu der Erkenntniss, dass alle Worte des Dankes ungenügend seien um des Herrn wunderbare Gnade zu preisen (Vers 6), die Opfergaben alle aber Gott nicht wahrhaft befriedigen können. Das einzige wahre, gottgefällige Opfer ist die Hingabe der eigenen Person in völligen Gehorsam gegen Gottes in Wort und Schrift geoffenbarten Willen.

Vers 7 ff:

„Zu Schlachtopfer und Weihegabe hast du nicht Lust — Ohren hast du mir gegraben!
Brand- und Sündopfer forderst du nicht — da hab' ich gesprochen: siehe, ich bin bereit — in der Rolle des Buchs ist über mich geschrieben!
Zu vollbringen, was dir gefällt, habe ich Lust — und dein Gesetz ist in meinem Innersten.

[1]) Vergl. speciell z. B. בקהל רב 22, 26 und 40 10 f. sowie in dem verwandten Psalm 35, 18.

[2]) Vergl. 40, 4. 10 f. mit 22, 23. 26.

Der Satz „Ohren hast du mir gegraben" steht nicht einleitend zu einer nachfolgenden Eröffnung, die ihm Gott gemacht habe, sondern im Gegensatz zum vorhergehenden: Gott will einen gehorsamen Knecht, der auf seine Stimme hört, lieber als einen, der viel Opfergaben bringt; ebenso ist Vers 8 zu erklären als Ausdruck der völligen Bereitschaft zur Befolgung des göttlichen Gesetzes. Mit Hupfeld auch dieses blos einleitend zu nehmen zu dem öffentlichen Lob des Herrn, als bestünde darin der ganze Gehorsam, genügt dem Gewicht der Worte Vers 9 nicht, obwohl das offene Danklied ja allerdings auch nach Psalm 69, 31 f. das beste, Gott gefälligste Opfer ist. Dagegen spricht auch Vers 10 f., welche deutlich von Vergangenem reden. Also geht das אז אמרתי הנה באתי וגו׳ auf den Entschluss, sich selbst, die eigene Person Gott völlig zur Verfügung zu stellen. Wie der Diener, wenn sein Herr ihn ruft, spricht הִנֵּנִי (1 Sam. 3, 4), so hier der gerettete Fromme: siehe, ich bin gekommen, bin da um zu thun, was du begehrst. Wie er das Begehren des Herrn erkenne, besagt der Zusatz: in der Buchrolle ist über mich geschrieben: dort ist mir vorgeschrieben, was ich zu thun habe (2 Kön. 22, 13). Im Übrigen macht dieser Satz den Eindruck, dass es eine hervorragende Persönlichkeit sei, die so rede (was schon aus Vers 4 hervorgeht), ja eine solche, von der das göttliche Gesetzbuch specieller handelt. Ist es ein König, so muss man daran denken, dass einem solchen dort sein Verhalten in besonderer Weise vorgezeichnet war, nicht blos im Königsgesetz Deut. 17, 14 ff., sondern überhaupt in dem, was über Regiment und Gericht in der Thora sich findet. An David[1]) selber zu denken, würde Psalm 51, 18 nahe legen, wo sich dieser ähnlich über den Werth der Opfer ausgesprochen hat, genau entsprechend dem von seinem väterlichen Freunde Samuel ausgesprochenen grossen Grundsatz, 1 Sam. 15, 22 f., wonach Gehorsam besser ist als Opfer. Wir werden jedoch gleich bei Ps. 69 sehen, dass vielmehr ein späterer Bekenner, der für die Ehre seines Herrn eiferte, diese Lieder gesungen hat. Der Gegensatz zwischen Opfer und Gehorsam ist übrigens kein absoluter, als ob Gott keinerlei Wohlgefallen am Opfer hätte und solche in keiner Weise forderte.

[1]) So noch neuestens Bredenkamp, „Gesetz und Propheten", S. 59 ff.

Vielmehr ist die formal schroffe Gegenüberstellung aus der semitischen Redeweise zu erklären, welche sich nicht relativ, sondern gern absolut ausdrückt. 1 Sam. 15, 22 findet sich die relative Ausdrucksweise, welche die unserer Stelle erklärt.[1])

Obwohl für einmal der schlimmsten Gefahr entronnen, ist der fromme Beter noch keineswegs ausser aller Gefahr. Vielmehr zeigt der Schluss von Vers 13 an, dass ihn noch Vieles bedroht, wogegen er sich der dauernden Durchhilfe des Herrn versichern möchte. Der Psalm, der mit Danksagung des Geretteten begonnen hat, schliesst mit Bitte um weitere Bewahrung; ihn deshalb auseinanderzureissen wäre aber darum so wenig gerechtfertigt als bei Psalm 22, wo die Gewissheit der Erhörung die Klage zu freudiger Danksagung umstimmt.

Da richtig verstanden Ps. 40 eine unantastbare Einheit bildet, so hat man nun freilich auch kein Recht, die oben angeführte Stelle Vers 7 ff. auf ein anderes Subject zu beziehen als das, welches sonst überall im Psalm seine schmerzlichen und erhebenden Erfahrungen schildert und Vers 13 bekennt, seine Anfechtungen seien keine unverschuldete. Überall redet ein zwar mit Gott innig verbundener, aber menschlich unvollkommener Frommer. Wenn der Hebräerbrief den Ps. 40, 7 ff. auf Christum bezogen hat, so hat dies nur darin sein Recht, dass ein Solcher allerdings Vorbild Jesu sein konnte, selbst wenn er nicht David war. Zumal jene Stelle, wo er seine völlige Hingabe in den Gehorsam des Herrn als das wahre Opfer schildert, macht ihn dazu geschickt, als Typus des gehorsamen Dulders zu dienen, der das ganze Gesetz, welches ihm innerlichst eingepflanzt war, zu erfüllen kam, und dem daher wie keinem Andern „bei seinem Eintritt in die Welt" diese Worte, wie Hebr. 10, 5 ff. geschieht, in den Mund gelegt werden konnten.[2])

Auf Einer Linie mit den Psalmen 22 und 40 steht 69, der sich namentlich mit 40 in Bezug auf die Person des Betenden die

---

[1]) Vergl. Marti in den Jenaer „Jahrbüchern für protestantische Theologie", 1880, S. 309 ff.

[2]) Das Citat zeigt genauen Anschluss an LXX, auch wo diese vom hebräischen Text abweichen. Statt „Ohren hast du mir gegraben" setzt nämlich der Hebräerbrief das allgemeinere σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι, was in seinem Zusammenhang einen besonderen Sinn gewinnt. So las er aber in LXX, welche den hebräischen

Umstände seines Leidens, den Gedankengang und die Weise des Ausdrucks seiner Gefühle unverkennbar berührt. Noch deutlicher treten hier die Ursache der Leiden und ihre Art hervor. Es ist die Treue gegen Gott, der Eifer um das Haus des Herrn, was dem Dulder den bitteren Hass vieler Feinde zugezogen und ihm seine Nächsten entfremdet hat (Vers 7. 8 ff.).[1]) Seine Trauer um den Verfall der Gottesfurcht hat ihm den herbsten Spott eingetragen, Vers 11 ff. Sein Leiden ist also das eines unerschrockenen Bekenners, der, ob auch vor Gott nicht frei von Verirrung und Vergehen (Vers 6), doch von den Menschen unschuldig[2]) verfolgt wird um seiner Frömmigkeit und seines unerschrockenen Zeugnisses willen. Jene haben denn auch kein Mitleiden mit ihm, sondern vermehren noch unbarmherzig seine Qualen. „Und sie reichten mir als meine Speise Gift und für meinen Durst tränkten sie mich mit Essig"[3]) (Vers 22). Dennoch verzagt er nicht, sondern baut als Einer, der seines Gottes harrt (Vers 4, vergl. 22, 2), auf die Hülfe des Herrn und sieht im Geiste sich wieder erhöht, worauf er im Liede den Namen Gottes zu verherrlichen gedenkt, was ein wohlgefälligeres Opfer sei als wohlgehörnte Farren (vergl. Ps. 40). Dass es der Überschrift gemäss David sei, welcher so bete, bestätigt sich gerade bei diesem Psalm nicht. Denn wie Vers 9 und 10 geschieht, konnte dieser nicht wohl sprechen; auch führt Vers 34 auf eine wirkliche Gefangenschaft. Dies möchte auch gegen die davidische Autorschaft von Psalm 40 und 22 entscheidend sein. Dagegen muss der Verfasser, wie auch für Ps. 22 und 40 sich ergeben hat, ein hervorragendes Glied, wo nicht das Haupt der frommen Gemeinde sein (69, 7. 33).[4])

Ausdruck nicht verstanden und zu hart fanden, daher verallgemeinernd auf die Bildung des menschlichen Leibes überhaupt deuteten. Anders Hupfeld, de Wette, Bleek: In LXX habe sich ein Schreibfehler ΣΩΜΑ statt Σ ΩΤΙΑ eingeschlichen. Dagegen spricht aber das gleichfalls verallgemeinerte κατηρτίσω.

[1]) Vers 10, der Eifer um dein Haus hat mich verzehrt und die Schmähungen Derer, die dich schmähen, sind auf mich gefallen! Vergl. Joh. 2, 17.

[2]) Auf Vers 5 geht das Citat Joh. 15, 25, ἐμίσησάν με δωρεάν; ebenso findet sich das Wort auch in dem ähnlichen Klagepsalm 35, 19.

[3]) Vergl. Joh. 19, 28 ff. Matth. 27, 34. 48; Marc. 15, 23. 36; Luk. 23, 36.

[4]) Auf den gefangenen Jeremia (Hitzig) passt hier noch Mehreres, als in Ps. 22, 40: Vers 3. 15 (vergl. 40, 3) könnten Anspielung auf die Schlammgrube sein, in der er gefangen gehalten wurde (Jer. 38, 6), doch ist kein Schluss

Wir haben S. 188 auch das persönliche Verhältniss David's als des gottvertrauten Frommen abgesehen von der hohen Lebensstellung, die ihm Gott anwies, und der Niedrigkeit und Anfechtung, durch welche ihn der Herr hindurchführte, als etwas Vorbildliches bezeichnet, was im grösseren Davidssohne zur Vollendung kommen sollte. Dieses Verhältniss zwischen Gott und der an ihm unzertrennlich hangenden und in ihm glückseligen Seele spricht sich freilich oft genug in jenen hohen Königsliedern, die von der Würde des Messias singen, aus; es kommt merkwürdiger Weise besonders innig und lebendig in den Leidenspsalmen David's und seiner geistverwandten Leidensgenossen späterer Zeit zum Ausdruck. Daneben aber sind auch solche Lieder bedeutsam, wo David mehr als Mensch denn als König von seinem Heil in Gott Zeugniss gibt, ohne dass gerade der Druck der Noth und Anfechtung ihm solches Selbstzeugniss auspresste. Ein herrliches Beispiel dieser Art ist der Psalm 16, wo David das ihm auf's lieblichste gefallene Loos preist, dessen Seligkeit nicht in irgend welcher irdischen Hoheit oder in äusserlichem Glück, sondern in der Gemeinschaft mit Jahve bestehe. Es ist nicht ein Hülferuf um Rettung aus besonderer Noth, sondern eine Bitte um Bewahrung vor dem Übel, das jeden Sterblichen treffen kann. In dem Herrn weiss er sich davor gesichert, selbst vor der Gefahr des Todes 16, 8—11:

Ich habe Jahve'n vor mich gestellt immerfort; — denn zu meiner Rechten (steht Er); nicht werd' ich wanken!
Deshalb freut sich mein Herz und es frohlockt meine Ehre — auch mein Fleisch wohnet in Sicherheit.
Denn nicht wirst du meine Seele überlassen der Unterwelt — noch preisgeben deine Frommen, die Grube zu schau'n.
Du wirst mir kundthun den Weg des Lebens — Freudenfülle ist vor deinem Angesicht — Seligkeiten in deiner Rechten ewiglich.

Gewiss kann das Neue Testament hier leicht zur Veranlassung werden, Bestimmteres in diesem Zeugniss zu lesen als es ursprünglich aussagt. Eine *expressis verbis* ausgesprochene Weissagung auf die Auferstehung Christi, der „die Verwesung nicht habe sehen dürfen", gewinnt man höchstens bei der kaum haltbaren

daraus zu ziehen. Vers 13 und 23 stimmen nicht zur damaligen Lage Jerusalems, Vers 27 nicht zu Jeremia's Schicksal.

Voraussetzung der LXX, dass שחת hier die Verwesung bezeichne,[1]) und dass das keri חסידך (sing.) vorzuziehen sei; auch dann freilich wäre nicht nothwendig von Auferstehung aus dem Grabe, sondern allgemeiner von Errettung aus dem Todeszustand die Rede. Anderseits aber genügt es dem Wortlaute nicht, wenn blos die Hoffnung auf langes Leben in der Stelle gelesen wird. Man beachte die kategorische Form: Du wirst nicht[2]) verlassen meine Seele, dass sie der Unterwelt anheimfalle; du wirst nicht preisgeben deine Frommen, so dass sie schauen die Grube. Und wäre denn diesen Worten Genüge gethan damit, dass die Frommen länger lebten als die übrigen? Heisst es nicht geradezu: sie sollen überhaupt der Unterwelt nicht anheimfallen, die Grube nicht sehen? Es ist ein Wort kühnen Glaubens, was wir hier lesen, ähnlich wie 73, 23 ff. In der innigsten Gemeinschaft mit Gott[3]) wird David sich des Sieges über Grab und Tod bewusst. Denn wer unzertrennlich mit dem Höchsten verbunden ist, über den hat der Tod keine Gewalt. Leben und Wonne findet er bei dem Herrn immerdar. Wie der Herr seinen vertrauten Freund vor der Macht des Todes bewahren und ihm ewiges Leben schenken werde, das ist nicht ausgesagt; es kümmert das auch den mit Gott Verbundenen nicht, der seines Erbtheils froh und gewiss ist. In einem andern Psalm, 49, 16, tritt dieselbe Zuversicht in der bestimmteren Form hervor, Gott werde den Frommen, der ja dem Augenschein nach gleichfalls der Unterwelt anheimfällt, aus der Gewalt derselben entrücken und ihm eine andere Wohnung schaffen. 16, 10 f. lässt keinen Modus durchblicken, wie Gott die Seinigen vor der Bitterkeit des Todes bewahren möge. Aber dass Er's thue, ist dem Sänger aus seinem Umgang mit dem lebendigen Gott gewiss. Wäre es doch ein unmögliches Verlassen von Seiten Gottes (עזב), ein mit Gottes Treue unvereinbares Preisgeben (נתן), wenn der, welcher Ihn zu seinem Theil erwählt hat, dem Schattenreich anheimfiele

---

[1]) So allerdings auch Böttcher, „Ausführliches Lehrbuch", Bd. I, S. 409, welcher dieses שחת als ein masc. von dem fem., das von שׁוּחַ stammt, unterscheidet, und ihm die Bedeutung „Verderben, Untergang" beilegt. Das ת wäre dann wurzelhaft.

[2]) לא, nicht אַל gebraucht.

[3]) Vergl. Hupfeld zu Psalm 16, 10.

(beachte das ל in לשאל), und die Vernichtung, welche das Grab mit sich bringt, kosten müsste (ראה שחת).

So gewiss nun Jesus der Christus ist, dessen unzureichendes Vorbild David, der Messias seiner Zeit, war; so gewiss gerade der in diesem Psalm herrschende Zug der herzinnigsten Einigung zwischen Gott und der Seele dessen, den Er erwählt und der Ihn erwählt hat, an Jesu zu vollendeter Wahrheit geworden ist, musste auch die Ueberwindung des Todes und Grabes an ihm zu voller Wirklichkeit werden. Die Stelle gehörte, auch abgesehen von ihrer Anführung in der Apostelgeschichte, zu denen, aus welchen für den von Gottes Geist Erleuchteten die innere Nothwendigkeit der Auferstehung Christi sich ergab, und aus welchen der Herr den Jüngern dieselbe darthat. Eine nähere Erörterung der Stelle findet sich in der Pfingstrede des Petrus, Apostelg. 2, 25 ff., und in der synagogalen Rede des Paulus zu Antiochia ebenda 13, 34 ff. Es erhellt aus diesen beiden Anführungen, dass die Stelle eine Hauptinstanz für die Erweisung Jesu als des Messias vor israelitischen Zuhörern bildete. Und nach dem oben Gesagten mit Recht. Die Variation des Wortlautes bei LXX, welche zu einer noch bestimmteren Beziehung auf die Auferstehung (aus dem Grabe) am dritten Tage eine Handhabe bot, ist dabei untergeordnet; die Argumentation der Apostel steht und fällt keineswegs damit; vielmehr sind sie ganz abgesehen davon vollständig im Recht, wenn sie an die Unvollkommenheit jenes David erinnern, die sich darin kundgab, dass er gestorben und begraben ist, während nach David's eigenem Worte der vollendete Gerechte nicht der Unterwelt preisgegeben werden sollte. Ebenso trifft es zu, wenn sie Christum als denjenigen bezeichnen, der jenes davidische Wort zur Wahrheit gemacht habe. Und wenn Petrus jenes Glaubenswort des israelitischen Königs als ein prophetisches bezeichnet, das in der Voraussicht des wahren Messias und seiner Auferstehung geredet sei, so ist auch das wohl begründet durch 2, 30: dass Gott sich zu David in solch' ein inniges Verhältniss begab, war eine Vorbereitung zu dem noch weit innigeren, welches der Davidssohn darstellen sollte; was David schaute in gehobenen Weihestunden, eine Voraussicht dessen, was Gott künftig von seiner Gnade und Wahrheit offenbaren wollte. Prophetisch also war dieses Psalm-

wort, einer künftigen, ungeahnt herrlichen Erfüllung wartend, ob der Beter gleich dessen nicht bewusst war, dass ein Anderer statt seiner erst die vollendete Heilsgemeinschaft besitzen und sie in vollkommener Ueberwindung des Todes beweisen werde.

Blicken wir auf die typischen Psalmen zurück, so ist dies überhaupt ihr gemeinsames Merkmal, dass die Beziehung auf eine andere Person als die des Beters nicht im Bewusstsein des letzteren liegt. Vom Messias handeln sie nicht gegenständlich, sondern zuständlich, sofern in den Sängern oder Besungenen das künftige Messiasthum nach seinen verschiedenen Seiten schon Leben und vorläufige Gestaltung gewonnen hat. Immerhin ist das specifisch prophetische Moment insofern vom typischen nicht völlig zu scheiden, als in diesen Liedern bewusster Weise nicht selten von Solchem die Rede ist, was erst künftig sich ausgestalten und vollenden solle. Nun haben aber auch schon in alttestamentlicher Zeit diese Psalmen eine Geschichte durchgemacht. Je mehr die Erfahrung die menschliche Hinfälligkeit des vorbildlichen Messiasthums lehrte, je lauter und bestimmter die Propheten von der künftigen Vollgestaltung der göttlichen Ideen redeten, desto sicherer mussten jene Kundgebungen der vorbildlichen Träger dieser Ideen prophetisch erscheinen; der überschwängliche Inhalt löste sich von ihrer Person ab und gewann seine Einheit und die Bürgschaft seiner Verwirklichung in der Person des in der Zukunft erwarteten Messias. Schultz nennt diese Verwandlung des Typischen in's Prophetische eine Geistesthat der Gemeinde.[1]) Es war freilich noch mehr die Geistesthat der Propheten. Die Hauptfrage aber ist die, ob diese Beziehung der Zeugnisse jener Beter auf die Zukunft eine vorwiegend subjective oder eine objectiv durchaus begründete war, mit anderen Worten, ob man die idealen Güter, welche später Eigenthum der Gemeinde geworden waren, willkürlich in die

[1]) „Studien und Kritiken", 1866, S. 42. „Über doppelten Schriftsinn." Dieser Titel ist missverständlich, da er auf die Vorstellung eines unorganisch zugelegten zweiten Sinnes führt, während der prophetische Sinn sich aus dem historisch-psychologischen organisch entfaltet hat, da sein Keim in diesem schon lag. Übrigens anerkennt auch der Verfasser S. 12 einen inneren Bezug, eine wesentliche Verwandtschaft zwischen dem Inhalt solcher Psalmen und dem, was in Christo eintraf, so zwar, dass jene Worte ihren ganzen Sinn und Inhalt, ihre tiefste Bedeutung erst in Christo erhielten.

vergangene Form kleidete, in jene geschehenen Aussprüche eintrug, oder ob jene Vorbilder und ihre Äusserungen nach dem Willen des Geistes, dessen Werk sie waren, auf die vollendete Zukunft hinweisen sollten. Nur wer den lebendigen Gottesgeist kennt, der über menschlichem Bewusstsein erhaben, das menschliche Dasein, Denken und Reden bestimmt und in einen grossartigen Zusammenhang planmässig einordnet — nur der wird in diesen Liedern eines David, Salomo, Jeremia Weissagung anerkennen, wie Christus und die Apostel gethan haben. Nur diese Anschauung der Geschichte kann aber auch auf den Namen einer christlichen Anspruch machen.

Mit Psalm 16 lässt sich ein in gewissem Sinn prophetisches Wort der Chokma zusammenstellen. Wir meinen Hiob 19, 25—27. Wie nämlich in jenem Liede die volksthümliche Vorstellung eines fast ganz negativen Daseins im Todtenreich von dem Bewusstsein der seligen Gemeinschaft mit Gott aus überwunden wird, so zeigt sich hier jene negative Anschauung eines tief Unglücklichen durchbrochen durch die Gewissheit, dass eine Ausgleichung der Widersprüche dieses Lebens noch nach dem Tode erfolgen müsse.

Ich aber bin gewiss, dass mein Erlöser lebendig ist,
Und als Nachmann über dem Staub wird er sich erheben.[1])
Und nach meiner Haut, die man da zerschlagen,[2])
Und los von meinem Fleische werd' ich schau'n Eloah,
Den Ich schauen werde mir zu gut,
Und meine Augen werden ihn sehen, nicht eines Fremden.[3])

Wie die moderne Philosophie (Kant's „Kritik der praktischen Vernunft") die Unsterblichkeit als ein Postulat der Gerechtigkeit

---

[1]) Gott selbst steht als גֹּאֵל, Ehrenretter und Nachmann auf über dem Staube, unter welchem der ungerecht Verurtheilte begraben liegt. יקום kann im *kal* nicht die Auferweckung bedeuten, wohl aber deutet es die neue Lebensmacht an, die über der Stätte des Todes sich erhebt.

[2]) אחר, nicht räumlich: hinter, sondern zeitlich: nach meiner Haut, was eine nähere Erklärung fordert, die in נקפו זאת gegeben wird. Damit muss מבשרי parallel sein; also nicht: aus meinem (genesenen oder auferstandenen) Fleische heraus, sondern los von demselben.

[3]) Andere: nicht als einen Fremden, sondern als einen Freund werde ich Gott schauen. Allein עיני verlangt obigen Gegensatz. Er selbst wird die Genugthuung erfahren, Gott als Rächer und Ehrenretter zu sehen; nicht werden etwa blos Andere Gottes Offenbarung zu Gunsten Hiob's erkennen müssen.

behauptet hat, so gelangte die israelitische Chokma von ihrer Erkenntniss des lebendigen Gottes aus dazu, eine nach dem Tode eintretende Ausgleichung des moralischen Widerspruchs, der in den diesseitigen Schicksalen der Menschen liegt, zu postuliren. Ein solcher Fall ist der des namenlos unglücklich gewordenen frommen Hiob, der scheinbar rettungslos dem Tod verfällt, verkannt und verurtheilt um seines Unglücks willen selbst von seinen Freunden. Er kennt den gerechten Gott zu gut, als dass er nicht die volle Gewissheit hätte, seine Unschuld und seine aufrichtige Herzensstellung zu Gott werde nach dem Tode noch, wenn es nicht früher geschehe, an den Tag kommen müssen und zwar so, dass er selbst in persönlicher Lebendigkeit zugegen sei. Wir sind hier Zeugen, wie die Gewissheit eines Lebens nach dem Tode in schmerzlichem Kampfe geboren wird. Was 14, 13 ff. noch blosser Wunsch der Sehnsucht war, 16, 18 zur kühnen Forderung sich gestaltete, das ist 19, 25 zu freudiger Gewissheit geworden: dass auch der Tod das Recht nicht begraben könne. Hiob wünschte Vers 23 f. dass seine Worte (d. h. die Versicherungen seines guten Rechtes) in Stein gegraben würden, so dass er an die Nachwelt appelliren könnte. Allein dessen bedarf es nicht; er hat eine andere, höhere Zuversicht. Ob er auch stirbt, ein Goël wird auch nach seinem Tode sein Recht geltend machen. Da 16, 18 von unschuldig vergossenem Blut die Rede war, hat man bei diesem Goël zunächst an den Bluträcher zu denken. Doch ist dieser Ausdruck, wie jenes Blutvergiessen, bildlich. Es ist sein Ehrenretter, der nach dem Tode ihn von dem ungerechten Banne erlöst, welcher auf ihm lastet. Dieser Goël ist kein Anderer als Eloah (16, 19), sein scheinbarer Gegner. So hat er einen Stellvertreter, der lebendig ist, d. h. dem Tode nicht unterworfen.[1]) Die Genugthuung aber, welche ihm Gott verschafft, ist die, dass er Ihn schauen wird nach seinem Tode, den Gott, der sich jetzt vor ihm verhüllt und ihn nicht zu sich nahen lässt. Dann ist das dunkle Räthsel gelöst und der Bann gebrochen. Das Seligste, was ein Frommer sich denken kann, ist dieses Schauen Gottes.

---

[1]) Dies erinnert an den lebendigen Gott, aus welchem Jesus die Auferstehung der Todten beweist, Marc. 12, 26 f.

So grossartig diese innere Ueberwindung des Todes durch die Gewissheit der Gerechtigkeit vor Gott und der Gemeinschaft mit ihm ist, so enthält die Stelle doch nicht eine directe messianische Weissagung, wie man vielfach meinte, indem man ausdrücklich die Auferweckung des Fleisches durch den Erlöser im neutestamentlichen Sinn ausgesprochen fand.[1]) Die Chokma hat überhaupt ihre Aufgabe nicht in der prophetischen Fortgestaltung der empfangenen Offenbarung, sondern in der Anwendung derselben auf das praktische Leben. Allein eine wichtige Consequenz wird hier aus der Erkenntniss des wahren Gottes gezogen, welcher wir in der Weissagung gleichfalls begegnen werden. Kommt, wie Hiob zeigt, im einzelnen Menschenleben die Wahrheit und Gerechtigkeit Gottes unter Umständen nicht zur Geltung in dieser Zeit, was eine Offenbarung nach dem Tode erheischt, so bringt die Weissagung die Gewissheit, dass Gottes Herrlichkeit, die sonst nicht in vollendeter Weise auf Erden zur Entfaltung käme, auch an den Todten sich offenbaren werde. Und ist Hiob, der exemplarisch Fromme und zugleich exemplarisch Unglückliche, der allgemein verkannt wird, weil er von Gott selbst gerichtet scheint, während doch sein Leiden ein Bekenntnissleiden ist, durch welches Gott den Ankläger widerlegt — ist dieser Hiob ein Typus des allein wahrhaft Sündlosen geworden, der umsomehr zu leiden hatte nach einem dunkeln aber seligen Rathschluss Gottes, so musste auch an diesem Letzteren, der ohne Genugthuung in den Tod gegangen ist, am herrlichsten die Macht des heiligen und lebendigen Gottes sich beweisen, der seinen treuesten Knecht nicht im Staube des Todes konnte verbleiben lassen. Die innerliche Nothwendigkeit der Auferstehung Christi ergibt sich also in der That aus Stellen wie diese, ob sie gleich nicht bewusster Weise von der Auferstehung eines Künftigen redet. Das neue Testament hat übrigens nirgends dieses Wort Hiob's ausdrücklich mit Christo in Verbindung gebracht, doch mag es bei pneumatischer „Schrifteröffnung", wie sie Luk. 24, 44—46 erzählt wird, seine Stelle gefunden haben.

[1]) Auch Hölemann's Versuch („Bibelstudien" 1859, V, S. 178), Hiob selber als den über dem Staub auferstehenden Nachmann und Goël zu fassen — ist abzuweisen.

§. 22. Die Wohnung Jahve's auf Zion.

Indem der Gott der Heilsgeschichte durch sein dem davidischen Hause geltendes Testament sich an dasselbe gebunden und so seinem Reiche auf Erden einen menschlich persönlichen Mittelpunkt verliehen hat, ist zugleich seiner Herrschaft ein locales Centrum gegeben worden. Zur Mission seines Gesalbten gehörte ja, dass er dem Herrn ein Haus baue (2 Sam. 7, 13); zu seiner Würde, dass er ewig Priester sei zu Jerusalem (Ps. 110, 4). Damit kommt zum Ausdruck, dass die Gnadengegenwart Gottes in seinem Volk, welche diesem seit der Schliessung des mosaischen Bundes zugesagt war, nun einen bleibenden Charakter annehmen soll. Der Herr hat den Zion[1]) zu seinem heiligen Berge erkoren, wo die Idee der Gottesgemeinde ganz und voll Gestalt gewinnen soll.

Psalm 24 besingt den Einzug des Herrn in die stolzen Thore der Zionsburg, wahrscheinlich bei der Versetzung der Bundeslade nach der Residenz David's, 2 Sam. 6, 12 ff. (Vers 7—10), und gibt zugleich Anweisung, wie sich das Volk zu dem fortan in seiner Mitte sich erhebenden „heiligen Berge" zu verhalten habe (Vers 1—6). Die beiden Hälften des Liedes gehören zusammen. Es wird für die Bewohner Jerusalems und der Umgebung etwas Neues sein, Jahve in ihren Mauern wohnend zu haben; deshalb werden sie auf die Heiligkeit des Orts aufmerksam gemacht. Zwar ist der Gott, welcher hier seinen Aufenthalt nimmt, der Herr Himmels und der Erde, dem Alles zugehört, was er erschaffen hat (Vers 1, 2). Allein er hat sich einen geweihten Ort erkoren, wo er von einer geheiligten Gemeinde besucht werden und ihr besonderen Segen spenden will. Jene Heiligung, die er fordert, ist nicht eine blos levitische Reinigkeit, sondern Reinheit der Hände, des Herzens und des Mundes.

---

[1]) Die überaus häufige Nennung des Zion als der Residenz des Herrn wird trefflich erklärt durch die neuerdings in Aufnahme gekommene Ansicht, dass damit nicht der breite südwestliche Hügel Jerusalems gemeint sei, wie die Tradition will, sondern der Tempelberg, so dass der seltene Name Moria dann nur die das Heiligthum tragende Rippe des Zion bezeichnet. Siehe meine Tagebuchblätter „Durch's heilige Land", 1879 (2. A.), S. 91. 98.

Nachdem eine solche Gemeinde sich auf dem Berg des Herrn angesammelt hat, kann Jahve einziehen und die altersgrauen ehrwürdigen Pforten werden aufgefordert, ihre Häupter zu erheben, da ihre hohen Oberschwellen noch zu niedrig sind, um solch' einen hohen Herrn aufzunehmen, den „König der Ehre", „Jahve der Heerschaaren", wie er hier heisst als Gott der himmlischen Legionen.[1])

Fortan hat also der Herr der Welt in ausserordentlicher Weise seinen Sitz auf dem Zion, von wo aus er die ganze Welt richtet (Psalm 110, 2) und seiner Volksgemeinde wunderbaren Segen spendet, weshalb in so vielen Psalmliedern Jerusalem als die Stadt des grossen Königs, d. h. Gottes gefeiert wird.[2]) War der Sinai der Berg, wo Gottes Majestät über dem Volk unter den Schrecknissen seiner Erscheinung ein unverbrüchliches Gesetz verkündigt hat, so stellt dagegen der Berg Zion seine Gnadengegenwart innerhalb der Gemeinde dar, was bis in's Neue Testament (Gal. 4, 24—26) nachwirkt, indem freilich der Begriff des Zion, der Stadt Gottes sich mehr und mehr vergeistigt. Dass aber schon in davidisch-salomonischer Zeit dem Heiligthum auf diesem Hügel eine einzigartige Bedeutung zuerkannt wurde, indem es als die Wohnung des Heilsgottes galt, wie David und seine Nachfolger als die Gesalbten Jahve's, das glauben wir im Gegensatz zu der neueren Kritik bestimmt behaupten zu sollen. Nicht erst zur Zeit Jesaja's erhob sich vor dem prophetischen Blick der Zion über alle Berge, obwohl damals die Prophetie allerdings seine ewige Bedeutung mit besonderem Nachdruck geltend machte. Auch die vorjesajanischen Propheten (Obadja 17; Joel 4, 16; Amos 1, 2) setzen diesen localen Mittelpunkt der Gottesherrschaft, diesen Ausgangsort von Gericht und Heil voraus und bestätigen so das Zeugniss der davidischen Psalmen,

[1]) Wären in dem Gottesnamen Jahve Zebaoth die Schaaren Israels gemeint, so stünde letzterer Name doch wohl dabei. Allerdings darf sich Israel „die Heerschaaren Jahve's" nennen (Ex. 12, 41), da Er geruht, Israel seine Zebaoth zu heissen, Ex. 7, 4; vergl. Psalm 44, 10 = 60, 12; 108, 12. Allein gar zu kleinlich wäre, wenn zur Verherrlichung Gottes man ihn nennte Gott der Schaaren im Sinne von: unseres Heeres. Das himmlische Heer steht freilich in der Regel im sing. wie Jos. 5, 14; siehe aber Psalm 103, 21 (vergl. 20), wo der plur. (freilich nicht mit fem. Endung) vorkommt.

[2]) Vergl. z. B. Psalm 46; 48; 87 (wovon unten); 93; 97; 99; u. s. w.

nach welchen Jahve um dieselbe Zeit, wie er David's Person und Haus erwählte, sich's hat gefallen lassen, auf Zion seine Wohnung für immer zu nehmen. Auch die Weissagungen, welche nicht ausdrücklich vom davidischen Messias reden, sondern die vollkommene Herablassung Gottes zu seiner Gemeinde und sein Wohnen in ihr schildern, stellen den Herrn auf Zion thronend dar. Erst das Neue Testament hat diese locale Form abgestreift (Joh. 4, 21), aber den Inhalt der alttestamentlichen Zionsidee um so voller und reiner zur Wahrheit gemacht.

ZWEITER HAUPTTHEIL.

Das prophetische Wort als Vorbote der Neugeburt und Bürge der künftigen Vollendung des Gottesreiches.

I. ABSCHNITT.

Die Propheten der vorassyrischen Zeit: Obadja, Joel.

§ 23. Allgemeiner Charakter der Weissagung in der vorexilischen Periode.

Mit der Gründung des davidischen Königthums und dem salomonischen Tempelbau war die Gottesherrschaft, der Inhalt der bisherigen Verheissungen, vorläufig zum Abschluss des Werdens gelangt. Der Messias, d. h. der jeweilige Regent aus David's Hause war ja der Gott auf Erden vertretende Herrscher, dem alle Völker mit der Zeit sich beugen mussten und der das Volk vor Gott vertretende Hohepriester. Gott hatte, was er vorlängst anstrebte: Er wohnte inmitten eines Volkes, das ihm priesterlich diente als sein Knecht, sein Sohn zugleich, nach seinem Gesetz und Testament. Man könnte nun erwarten, die Weissagung habe sich fortan auf die weitere Ausgestaltung dieser Gottesherrschaft beschränkt, also nur deren Ausdehnung über die ganze Welt verkündet. Dieser Anspruch Gottes liegt ja in seinem Wesen begründet und ist von Anfang an in seinem Wort als Ziel angedeutet, auch von seinem Messias, wie wir in dessen Liedern sahen, mit vollem Bewusstsein ausgesprochen. Das historisch bestehende Gottesreich war auch bei seinem grössten Umfang unter Salomo noch einer grossartigen räumlichen Expansion fähig und in der That erscheint diese fortan beständig im Programm der Propheten.

Allein die göttliche Idee des Gottesreiches ist von Anfang an eine viel zu ethisch tiefe, als dass die Propheten, dem

Nationalgefühle schmeichelnd, auf eine blosse Ausdehnung und Vervollkommnung des empirischen Gottesstaates ihr Absehen hätten richten, eine fortgehende Erweiterung der bestehenden Gottesherrschaft und Erhöhung des Gottesvolkes hätten weissagen können. Vielmehr mussten die getreuen Sprecher Gottes zuerst den inneren Abfall Israels von seinem Gotte rügen und von da aus die Auflösung der jetzigen Gestalt des Gottesreiches voraussagen. Schon hier heisst es: Vom Hause Gottes muss das Gericht anheben (1 Petr. 4, 17). Ja von dem vor allem Volke ausgezeichneten Hause David's begann dasselbe. Denn wie wenig das vorhandene nationale Königreich des Herrn dem Willen Gottes entspreche, zeigte sich am schreiendsten am Messias selbst, dem König von Gottes Gnaden. Schon David traf der Strahl des drohenden prophetischen Wortes und nur durch sofortige demüthige Beugung unter dasselbe vermochte er die Strafe zu einer vorübergehenden zu mildern. Salomo, welcher der Stimme des Gewissens beharrliche Verstockung entgegensetzte, führte so den Abfall der nördlichen Stämme vom Hause David's herbei, das sich fortan auf den Einen Stamm Juda reducirt sah.[1])

Dieses Ereigniss war für die Entwicklung der Weissagung von hoher Wichtigkeit. Nicht umsonst musste ein Prophet diese Zertheilung, den Anfang der Zertrümmerung des Reiches, die allen Verheissungen und Hoffnungen zu widersprechen schien, vorausverkünden. Mit diesem Einen Schlage wurde die ganze Verwirklichung des grossen göttlichen Planes scheinbar in Frage gestellt, wenigstens auf lange Zeit hinausgeschoben. Das Volk und sein König hatten sich nicht nur unzulänglich, sondern unwürdig gezeigt, die hohe, von Gott ihnen angewiesene Stellung einzunehmen, und der Herr zeigte seinen heiligen Ernst, der seiner nicht spotten lässt, am allerwenigsten von den Seinigen. Der Herr kann und will nicht verzichten auf die Herrschaft, die er sich in seinem Gesetze ausbedungen hat. Darum zerstört er selber, was er aufgebaut. Bei der Zertheilung des Reiches bleibt auch das zerstörende Gericht nicht stehen. Die Prophetie sagt im Hinblick auf die noch zunehmende Corruption im Volke dessen Verbannung um Jahrhunderte voraus, zuerst die des nörd-

[1]) 1 Kön. 11, 13. 32. 36; 12, 20. Vergl. übrigens in Herzog's „Real-Encyklopädie", VII, 184.

lichen, dann aber auch die des südlichen Reiches. Wir sehen hier, wie tief nach der Einsicht der Propheten das Übel sitzt: das ganze nationale Leben ist davon angefressen, so dass das politische Volksthum erst ganz in die Brüche gehen muss, ehe an eine Heilung des Schadens Joseph's zu denken ist. Trotz aller Gnade und Huld Gottes kann dem sündigen König und Volk ein an Vernichtung gränzendes Gericht nicht erspart werden.

Aber — Gottes Rathschluss wird durch solche Schuld nicht vereitelt. Zu fest gegründet ist der mit Abraham geschlossene, dem David zugesagte Bund der Verheissung, als dass eine völlige, endgültige Verwerfung des Volkes Israel, des Hauses David gedenkbar wäre. Ebenso göttlich grossartig wie jene unerbittliche Strenge und unbestechliche Wahrheitsliebe der Propheten ist ihre Zuversicht, mit der sie trotz der zunächst bevorstehenden Wetter des Gerichts das Erscheinen des lichtvollen Heiles erwarten. Bis zum babylonischen Exil, d. h. bis zur völligen Auflösung und Vernichtung des sichtbaren Gottesstaats bildet so die Verheissung des Heils den lichten Saum an der dunkeln Gerichtswolke, welche die Schaar prophetischer Seher über Israel-Juda heraufziehen sieht.

So stehen wir zur Zeit der Reichstheilung an einem epochemachenden Einschnitt der geistigen Entwicklung, von welchem eine wesentlich neue Phase der Prophetie beginnt. Wir haben den formalen und materialen Unterschied, welcher zwischen der bisher betrachteten Entwicklung und der nun anhebenden besteht, schon in der Einleitung mit einigen Worten angegeben (S. S. 42 f.). Zwar ist es nicht zutreffend, wenn man das Prophetenthum überhaupt erst vom neunten oder achten Jahrhundert an datirt oder auch nur die messianische Idee erst von dieser Zeit an auftauchen lässt. Schon die Entstehung und äussere Ausbildung des israelitischen Gemeinwesens hat unter den Auspicien des prophetischen Wortes sich vollzogen. Und die Idee des Gesalbten Jahve's ist, wie wir gefunden haben, schon zur Zeit David's in göttlicher Erhabenheit ausgesprochen worden, nachdem sie sich schon lange zuvor andeutungsweise angekündigt hatte. Allein was bis dahin von der Herrlichkeit Israels und seines Königs verlautete, zielte noch auf die unmittelbare

Realisirung und knüpfte sich an das Volk wie es war, an das Königthum in seiner Actualität, an seinen derzeitigen Träger. Jetzt schob sich mehr und mehr im Bewusstsein der Propheten selbst zwischen Verheissung und Vollendung eine tiefgehende Krise. Immer bestimmter wurde es ausgesprochen, dass das Gottesvolk erst im Schmelztiegel des Gerichts aufgelöst und dann aus demselben erlöst, seine wahre Bestimmung erfüllen werde. Statt einer Vervollkommnung der gegenwärtigen göttlichen Anstalt verkündeten die wahren Seher immer unerbittlicher ihr nahes Ende, dem immerhin eine Neuschöpfung, eine neue Bundesschliessung nachfolgen sollte.

Damit hängt auf's engste die Modification zusammen, die das Prophetenthum in formaler Hinsicht durchmachte. Noch nach der Theilung des Reiches zwar sehen wir Elia und Elisa in der nördlichen Hälfte unmittelbar handelnd in den politischen Bestand der Theokratie eingreifen. Ihre Geschichte ist deshalb das Wesentliche, ihr Wort mehr ein gelegentliches, aber auf die Angelegenheiten mächtig wirksames Thun, als ein über ihre Gegenwart hinausstrebendes Zeugniss. Ihre Thaten sind typisch bedeutsamer als ihre Worte prophetisch. Längere Reden werden uns von ihnen gar nicht mitgetheilt. Elias stellt leibhaftig die göttliche Gerichtsmacht dar, welche sich dem abtrünnigen Volke noch einmal entgegenstemmt, es mit heilsamem Zwange vom Abgrund zurückhält und zu dem Einen wahren Gott zurückbringt; daher die Prophetie (Maleachi) ihn vor dem endgültigen Strafgericht noch einmal erscheinen lässt, wie denn in der That die Erfüllung die Gestalt des alles Volk erschreckenden und erweckenden Busspredigers aufweist. In Elisa tritt uns der Gottesmann vorwiegend als heilspendender entgegen zu einer Zeit, wo das Volk sich bekehrt hatte. So ist er in seinem liebevollen Thun und Walten in hohem Grade vorbildlich geworden für den Heiland selbst, in dem sich die volle Liebe und Durchhilfe Gottes offenbarte, welche Allen zu Theil wird, die auf Ihn in der Noth vertrauen. Aber die nächstfolgenden Propheten, ob man Obadja und Joel oder Amos und Hosea als solche betrachte, haben in ihrer Wirksamkeit eine andere Art und Weise. Nicht die äussere, freilich innerlich tief bedeutsame That, sondern das geistige, freilich nicht blos theoretische, sondern praktisch in hohem Grade

wirksame Wort ist ihr Element. Und da dieses Wort, die Gegenwart immer mehr aufgebend, an die Zukunft appellirt, so ist leicht begreiflich, dass auf seine schriftliche Fixirung grösseres Gewicht gelegt wird als früherhin. Die prophetischen Prediger sind zugleich auf Aufzeichnung ihrer Zeugnisse bedacht. Ganze prophetische Bücher entstehen und werden sorgsam aufbewahrt.

Was den Inhalt der Weissagung in diesem Zeitraume betrifft, so ist er im Allgemeinen durch das oben Gesagte schon vorgezeichnet; im Speciellen wird ihn die Entwicklung darlegen. Doch sei noch auf gewisse vorläufig in der Einleitung hervorgehobene Hauptvorstellungen hingewiesen, welche in dieser Periode auftretend, fortan den prophetischen Gesichtskreis beherrschen. Vor Allem ist es die Herrschaft Gottes, das Königsein Jahve's, welchem diese Weissagungen zustreben. Vergl. Seite 35 f. Schon in der mosaischen Zeit hatte diese Idee eine, ob auch unvollkommene, Verwirklichung gefunden; in der davidischen hatte sie sich in neuer Weise dargestellt. Jetzt wurde sie Gegenstand der auf fernere Zukunft zielenden Sprüche.[1]) Der Eintritt der vollendeten Gottesherrschaft wird mit einem zeitlichen und einem räumlichen Ausdruck bezeichnet. Ersterer ist der „Tag des Herrn", letzterer das „Kommen des Herrn". Jenes bezeichnet, wie oben angegeben wurde, den Zeitpunkt, wo der Herr nach der Gerechtigkeit, die ihm eigen ist, sich aller Welt offenbaren wird. Es ist also der Tag des schliesslichen Gerichts, wo die Gottesfeinde mit allem Bösen der Vernichtung, wenigstens der vergeltenden Strafe anheimfallen, während die Frommen, das wahre Israel, beseligt werden. Vorwiegend ist aber die erstere Vorstellung, die des Gerichtes, mit dem Ausdruck verbunden. Es ist der Tag der Abrechnung, wo die Zeit göttlicher Nachsicht und menschlicher Willkür abläuft, wo der Widerspruch zwischen Schuld und Schickung ausgeglichen, wo der bisher nur im Wort enthaltene Wille Gottes mit der Wirklichkeit vollkommen in Einklang gesetzt wird. Der Begriff ist offenbar positiver, inhaltlich bestimmter als der von אחרית הימים (worüber oben Seite 39), hat aber mit diesem, mit welchem er factisch oft zusammenfällt, auch das gemeinsam, dass nicht die zeitliche Form daran das

[1]) Vergl. übrigens schon Ex. 15, 18.

Wesentliche ist, sondern der Zeitinhalt. Man darf daher den Ausdruck nicht so pressen, als ob innerhalb 24 Stunden diese Dinge sich vollziehen müssten. Der Prophet schaut eben die Gesammtheit des endgültigen Gerichtes im Rahmen eines Tages. Allein die Zusammengehörigkeit ist mehr eine inhaltliche als eine zeitliche, wie überhaupt die Prophetie das inhaltlich Zusammengehörige beisammen schaut, während es sich in der äusseren Realität über verschiedene Zeiträume vertheilen mag. Wo das Gericht Gottes eintritt, da naht das Endgericht, der Tag des Herrn; denn jenes ist ein Vorbote von diesem. Dieses Endgericht aber, die schliessliche Abrechnung mag zunächst nur für einen kleinen Bruchtheil der Menschheit eintreten, es bildet doch dieses Specialgericht einen Theil der allgemeinen grossen Abrechnung, welche diesen Weltlauf beschliesst.

Vorzugsweise werden die Heiden von diesem Gerichtstag betroffen, allein Israel-Juda muss auch durch's Feuer des Gerichtes hindurch, und zwar schon vorher; wenn und soweit es sich dann nicht bekehrt, verfällt es gleichfalls dem Endgerichte. Dem geläuterten Israel aber wird mit einem dem Raume entlehnten Ausdruck die zur Vollkommenheit gesteigerte Gnadenoffenbarung Gottes verheissen: Er wird kommen um auf Zion neuerdings Wohnung zu nehmen und sich da für immer mit seiner Fülle von Liebeserweisungen niederzulassen. Sein Innewohnen in der Mitte seines Volkes ist ja einer der vornehmsten Zielpunkte der göttlichen Veranstaltungen von jeher gewesen. Er hat auf Zion Wohnung genommen. Das ist für Israel der höchste Stolz und der Grund seiner Zuversicht. Allein je mehr dort das ungöttliche Wesen überhand nimmt, desto mehr zieht sich der Herr zurück aus seinem Heiligthum, aus seinem Lande. Seine herrliche Wiederkehr zu beseligendem Verweilen in seiner Gemeinde wird erfolgen, wenn das Gericht die Stätte rein gefegt hat.

Zielen diese Ideen im Allgemeinen auf eine neue geistigere und heiligere Vollendung des Gottesreiches, so tritt nun auch die eigentlich messianische Idee in ein neues Stadium. Auch sie wird festgehalten beim äusseren Zerfall des Königthums und gestaltet sich nun um so reiner und idealer, je mehr sie Gegenstand nicht des Schauens, sondern des Glaubens und Harrens

auf die Zukunft wird. Wie das Volk selbst aus der Gefangenschaft wieder gesammelt werden muss, damit Gottes Plan mit ihm sich verwirkliche, so muss auch das Haus David's, obwohl zur zerfallenen Hütte geworden, wieder aufgebaut werden. Und wie bei der prophetischen Gründung des Königthums die persönliche Spitze zu unmittelbarem Contact des Volkes mit seinem Gotte geschaffen wurde, so hat die spätere Heilsverheissung in der Verkündigung eines kommenden Herrschers aus David's Haus, der die Messiaswürde vollkommen verwirklichen werde, ihren Gipfel erreicht. Doch baut sich auch hier die Pyramide allmählich auf. Es gibt Propheten, in deren Sprüchen, soweit sie uns erhalten sind, die Hoffnung auf die Zukunft nicht diesen persönlichen Charakter annimmt, sondern mehr bei der nationalen Restauration im Allgemeinen stehen bleibt; solche auch, welche sich mehr an die theologische Seite haltend, den Tag des Herrn, sein Wohnungnehmen auf Zion verheissen, ohne auf die menschliche Vermittlung, welche sich im Davidssohn vollziehen soll, einzugehen. Von der menschlichen wie von der göttlichen Seite ausgehend, strebt aber die Verheissung einer persönlichen Vereinigung im Davids- und Gottessohne zu.

Wie sich die prophetischen Schriften der vorexilischen Zeit nach den jeweilen vorherrschenden Weltmächten chronologisch gruppiren, siehe oben S. 43.

§ 24. Obadja.

Die älteren der uns erhaltenen prophetischen Schriften bekunden noch stärker ihre Entstehung aus dem lebendigen prophetischen Wort. Sie sind wohl bald nach dem mündlichen Vortrag niedergeschrieben worden. Jedenfalls zeigt sich im rhetorisch-poetischen Stil derselben ungesuchte innere Erregtheit, wie sie dem wahren Seher eigen ist. Unter die frühesten Producte (der vorassyrischen Zeit angehörig) rechnen wir Obadja's und Joel's Sprüche, deren nahe zeitliche Verwandtschaft keinem Zweifel unterliegen kann, so verschieden man die Frage nach dem Zeitalter der beiden beantworten mag.

Was zunächst Obadja's Zeitalter anlangt, so tritt aus seinem Orakel deutlich genug hervor, dass er in frischer Entrüstung über das unbrüderliche

Verhalten der Edomiter bei einer Katastrophe, welche Jerusalem betroffen hat, seinen Unmuth über Jene ausgiesst. Das Nächstliegende ist, bei diesem „Unglückstag Jerusalems" an die Zerstörung durch Nebukadnezar (588) zu denken, bei welcher die Edomiter in der That sogar activ theilgenommen haben, Klagel. 4, 21 f.; Ezech. 35, 1 ff., besonders Vers 5; Jes. 63, 1 ff.; Psalm 137, 7; Esra Apocr. 4, 45. 50. Allein dem steht entgegen, dass Jeremia's Orakel gegen Edom 49, 7 ff., welches allem Anschein nach im vierten Jahr Jojakim's, jedenfalls aber vor der Zerstörung der Stadt geschrieben ist, sich als eine Nachbildung von Obadja's Spruch ausweist. Den Nachweis im Einzelnen siehe besonders bei Caspari, „Der Prophet Obadja", 1842. Obadja's Orakel ist origineller, einheitlicher, charakteristischer; bei Jeremia sind die kühnen Redewendungen applanirt; er setzt öfter wieder an, während sein Original aus Einem Gusse fliesst. Auch die Analogie der anderen jeremianischen Sprüche gegen auswärtige Völker spricht für dieses Abhängigkeitsverhältniss. Man vergleiche besonders, wie Jeremia's Spruch gegen Moab (48) sich an Jesaja 15. 16 anlehnt; auch Jer. 49, 1—7 (gegen Ammon) an Amos 1, 13—15; 49, 23—27 (gegen Damaskus) an Amos 1, 3—5. In Anbetracht dieses Sachverhalts hat Ewald im Obadja-Spruch zwei Verfasser unterschieden, einen älteren, zur Zeit Usia's sprechenden (wobei er Ob. 1, 1 ff. fälschlich auf die Vergangenheit bezieht), den Jeremia zum Muster genommen und den ein noch Späterer nach der Zerstörung Jerusalems durch Zusetzung der Verse Ob. 11—14. 16. 19—21 erweitert hätte.[1]) Wir halten vielmehr fest an der äusseren und inneren Einheit des Stückes und sehen gerade darin ein Zeichen der hoch poetischen Erregtheit des Propheten, dass er zuerst das Gericht in klaren Zügen, als läge es vor seinen Augen, schaut und dann erst es über sich bringt, von dem Allen bekannten Frevel zu reden, welchen Edom sich hat zu Schulden kommen lassen.[2]) Entscheidend sind aber hier die exegetischen Gründe. Es fragt sich, ob Ob. 10 ff. nothwendig auf jene Zerstörung Jerusalems gehen muss, ob Vers 20 f. sich auf das babylonische Exil beziehen kann. An letzterer Stelle ist zwar eine grössere Exulantenschaft im Norden unter Kanaanitern (= Phöniziern) vorausgesetzt, welche deren Gebiet bis Zarpat einnehmen wird, und eine solche im Westen (Sepharad), die sich der Städte des Südens bemächtigen soll. Allein von einem Exil im Osten (Assur, Babylon) oder von Flüchtlingen in Aegypten ist so wenig die Rede als von einem Gericht über die Babylonier. Denn das Land סְפָרַד, in welchem die Gefangenen Jerusalems schmachten, ist nach den Keilschriften im Westen zu suchen, wo es neben Jauna, Griechenland figurirt, und zwar wohl in Kleinasien (nach Anderen = Sparta).

Ohne Zweifel ist dagegen die von Obadja erlebte Katastrophe dieselbe, welche Joel 4 vor Augen hat, wo Philister und Kanaaniter beschuldigt werden, Jerusalem geplündert und seine Bewohner an die fernen בני יונים verschachert zu haben und (Vers 19) speciell auch Edom dem Gericht unterworfen wird. Übermüthige Trinkgelage der Sieger sind nach 4, 3 in Jerusalem vorgekommen

[1]) Vergl. auch Graf, „Der Prophet Jeremia", 1862, S. 558 ff.

[2]) Vers 10 ff. auf künftigen Frevel zu deuten (Caspari u. A.) ist zu künstlich.

wie nach Obadja 15. Der Unterschied ist nur der, dass, während der letztgenannte Prophet diese Unthaten noch unmittelbar vor Augen hat, sie bei Joel weiter zurückliegen, obwohl die Erinnerung daran auch bei diesem noch als ungeheilte Wunde brennt und die Gefangenen noch in der Ferne weilen. Dass Joel nach Obadja redet, geht auch daraus hervor, dass er 3, 5 Ob. 17 citirt.

Am ansprechendsten bleibt die Annahme v. Hofmann's (ebenso Delitzsch, Kleinert), dass die unter König Joram (896—884) vorgefallene Plünderung Jerusalems (2 Chron. 2, 16) jenes Ereigniss sei, da die späteren unter Ahasja und Joas (2 Chron. 25, 23; 28, 5) nicht von Ausländern, sondern hauptsächlich von Israeliten ausgiengen. Dann sind jene נכרים oder זרים Philistäer und Araber, für welche die Bezeichnungen auch um ihrer Unbestimmtheit willen besser passen als für den Chaldäer. Zu ihnen gesellten sich dann die Edomiter, welche auch nach 2 Kön. 8, 20 f.; 2 Chron. 21, 8 f. die damalige Schwäche Juda's sich zu Nutzen machten, indem sie sich empörten. Auch Amos 1, 6. 9. 11 hat dieselben oder ähnliche Begebenheiten im Auge, welche demnach lange vor der babylonischen Zerstörung sich müssen zugetragen haben. Näher besehen, enthält denn auch die Anklage Ob. 10 ff. nichts, was mit Nothwendigkeit auf die babylonische Katastrophe führte. Von einer Zerstörung der Stadt, vollends des Tempels, ist gar nicht die Rede (ganz anders Psalm 137), nur von einer Eroberung und Plünderung unter höhnischen Siegesgelagen[1]), sowie besonders von Deportationen nach verschiedenen Ländern (vergl. Joel 4, 2). Auch scheinen Ob. 18 das Haus Jakob und Joseph noch neben einander zu bestehen, wenn auch geschwächt und unter sich im Zwiespalt. Die Verheissung stellt sie wieder geeinigt dar und zwar um den Zion als Mittelpunkt, sagt aber wiederum kein Wort von einem Neubau des Tempels.

Obadja's Weissagung vom Tag und Reiche Gottes. In dem Gesicht Obadja's schaut der Seher zunächst (Vers 1—9) das Gottesgericht über Edom, zu dessen Vollstreckung der Herr die Völker aufbietet. Sein Hochmuth wird auf's tiefste erniedrigt, seine Reichthümer auf's gründlichste geplündert, seine Schlauheit schnöde getäuscht, seine Wehrkraft völlig gebrochen. So rächt sich seine Treulosigkeit, seine Schadenfreude, sein schmutziger Eigennutz, ja sein blutiger Hass, den es gegen Juda-Jerusalem an dessen Unglückstag bewiesen hat (10—14). Von Vers 15 an aber erweitert sich der Blick zu einer Ausschau auf das Welt-

[1]) Volck (Herzog's „Real-Encyklopädie", Artikel Joel) hält Joel 4, 2 entgegen, welches aber eher auf Deportation von Gefangenen durch verschiedene Völker und Annexion von Gebietstheilen durch dieselben geht, als auf die chaldäische Katastrophe. Obadja 11 „über Jerusalem warfen sie das Loos" lässt sich den parallelen Sätzen gemäss von der Beschlagnahme dessen, was die Stadt besitzt, verstehen.

gericht. Jene Rache an Edom muss kommen, denn es naht allen Völkern insgesammt der Tag des Herrn, d. h. der Vergeltungstag.

15. Denn nahe ist der Tag des Herrn über alle Völker:
Gleichwie Du gethan, wird Dir angethan werden.
Was Du verübt, wird auf Dein Haupt wiederkehren.
16. Denn gleichwie ihr getrunken habet auf meinem heiligen Berge,
Werden alle Völker trinken immerwährend
Und trinken und schlürfen und werden, als wären sie nicht.
17. Und auf dem Zionsberg wird eine Rettungsgemeinde sein,
Und erobern wird das Haus Jakob ihre Besitzthümer,
18. Und es wird Jakob's Haus zum Feuer und Joseph's Haus zur Flamme
und Esau's Haus zur Stoppel,
Und sie umzüngeln sie und zehren sie auf,
Und kein Entronnener wird sein dem Hause Edom, denn der Herr hat's
geredet.
19. Und es nehmen ein die vom Mittag das Gebirge Esau
Und die Niederung das Philisterland,
Und sie (die vom Gebirge) nehmen ein das Gefilde Ephraim und das
Gefilde Samariens.
Und Benjamin Gilead —
20. Und die Gefangenschaft dieses Heeres da der Kinder Israel, was Kanaaniter sind bis Zarpat.
Und die Gefangenschaft Jerusalems, die in Sepharad weilt, nehmen ein
die Städte des Mittags.
21. Und hinauf steigen Erlöser auf den Zionsberg zu richten das Gebirge Esau,
Und des Herrn wird das Königreich.

Hat Edom sich den Heiden gleichgestellt, so wird es auch fortan von Gott nicht besser behandelt werden, als jene. Es wird am Tage des Herrn wie sie die Vergeltung des Richters erfahren. Den Ausdruck „Tag des Herrn" (siehe oben Seite 36 und 217 f.), finden wir hier zuerst in der prophetischen Literatur.[1]) Nicht als wäre er von Obadja neu geprägt. Immerhin tritt bei ihm die eigentliche Bedeutung dieses Tages als des Tages der Rechenschaft und Vergeltung aus dem Context besonders stark hervor. Es ist der Tag der Heimzahlung aller in der Weltgeschichte von den Völkern begangenen Ungerechtigkeiten, Vers 15, insonderheit derer, die an dem Volk des Herrn und mithin an Ihm selbst verübt worden sind. Die Nemesis, wie sie an Edom geschildert

[1]) Auch nach Ewald gehörte er zum älteren Obadja-Spruch (Zeit Usia's). Er findet sich an hervorragender Stelle auch bei Joel 1, 15; 3, 4.

wird, gibt ein Beispiel, wie jedes Volk, wenn die göttliche Gerechtigkeit sich dereinst verwirklicht, mit dem gestraft wird, womit es gesündigt hat. Besonders ereilt die Völker die Strafe für die am Zion verübten Schändlichkeiten. Haben sie dort getrunken ohne Mass, in roher Lust die Heiligkeit des Orts nicht achtend, so werden sie ebendort im Übermass zu trinken bekommen, bis ihnen die Sinne vergehen. Das ist ein wohl verständlicher Euphemismus für das blutige Ende, das ihrer harrt. Ob am Berge selbst sie dieses Blutgericht trifft, ist nicht mit aller Sicherheit der Stelle zu entnehmen, aber es ist wohl zweifellos die Meinung des Verfassers. Späterhin sehen wir denn auch diese Vorstellung aufgenommen. Jerem. 49, 12 steht nur noch ein bildliches Trinken aus dem Zornbecher Gottes, welcher Tropus in jener Zeit (seit Habak. 2, 16) gemeinüblich geworden. Der Gedanke bei Obadja ist davon unabhängig.

Dieser Vernichtung der Völker steht als positives Ergebniss des „Tages des Herrn" eine entronnene Gemeinde[1]) auf Zion gegenüber. Der Zion (= Tempelberg[2]) erscheint als Mittelpunkt des göttlichen Reiches, unverletzlich fortan, weil ausgesondert von und für Gott. Kein rächender Feind, kein unreiner Heide wird ihn mehr betreten. Dieser Gottessitz ist freilich ein eng abgemessener. Doch wird sich die Gottesherrschaft erweitern über all' die Besitzungen, welche dem Hause Jakob's und Joseph's gehören von Rechts und Verheissungs wegen. Es sind die Vers 18—20 angeführten Provinzen, welche nur annähernd von David und Salomo beherrscht, seitdem aber sämmtlich verloren gegangen waren. Es scheint dabei nicht gerade wörtlich eine Verheissung zu Grunde gelegt, sondern vom Propheten selbst in freier Weise der Umfang angegeben zu sein.

Dann, wenn die alte Gotteskraft neu in allen Theilen des Volkes erwacht, kommt die Vergeltung für Edom, Vers 18 ff.

[1]) פְּלֵיטָה nicht wie קֹדֶשׁ auf den Ort gehend: „Asyl", sondern nach dem sonstigen Sprachgebrauch (besonders Joel 3, 5 zu vergleichen und Jes. 37, 32, wo es parallel mit שְׁאֵרִית): Entronnenschaft, Rest von Entronnenen. Es liegt in dem Worte die Einheit, Zusammengehörigkeit dieser aus dem Gerichte Entkommenen, im Unterschied von פְּלֵטִים, welches einzelne Gerettete bezeichnet. Vergl. Böttcher, „Ausführliches Lehrbuch" § 663, 3. Beachte auch den Gegensatz Vers 18: לֹא יִהְיֶה שָׂרִיד.

[2]) Siehe oben S. 210.

Vers 18, das Zusammenwirken des Hauses Jakob[1]) (= Reich Juda) und des Hauses Joseph (= Reich Ephraim oder Israel) beim Gericht über Edom scheint sich nicht zu vereinigen mit dem folgenden Vers (19), wonach Joseph's Gebiet selber erst von Juda muss erobert werden.[2]) Allein Beides ergänzt sich. Die neue Expansion des Reiches Gottes wird vom Zion ausgehen, erst über die angestammten Besitzungen in Kanaan sich ausdehnen, dann aber auch über die Gränzen des gelobten Landes hinaus, wo feindlich widerstrebende Völker zu unterwerfen, ja zu vernichten sind, die keinen Antheil an diesem Reiche bekommen. Bei ängstlicher Collation könnte man auch zwischen Vers 1 und Vers 18 einen Widerspruch statuiren, da dort alle Völker wider Edom aufgeboten werden, hier Jakob und Joseph als Rächer erscheinen. Das Gericht soll sich von beiden Seiten, von den mit ihm befreundeten Heiden und von den misshandelten Juden her an dem treulosen Edom vollziehen.

Wie am Zion das Reich Gottes seinen Mittelpunkt und Ausgangsort hat, so verkörpert es sich zunächst in Juda-Benjamin, dem Hause Jakob's; die einzelnen Theile desselben greifen erfolgreich um sich:

1. Der Negeb = Süden Judas nimmt das ihm benachbarte Edomitergebirge ein; 2. die Schephela, die Niederung Judas das ihr nächstliegende Philisterland; 3. und gemeinsam[3]) nehmen sie Ephraims und Samariens Gebiet ein.[4]) 4. Benjamin, der treue Gefährte Juda's (von LXX fälschlich als Object genommen) besetzt Gilead, partielle Benennung für das ostjordanische Land überhaupt.

---

[1]) So auch Amos 9, 8.

[2]) So Ewald, „Propheten", I, 491 (2. A. 1867).

[3]) Wahrscheinlich ist aber mit Ewald nach dem zweiten וירשו als Subject einzuschalten: ההר: das Gebirge Juda's, dieser Hauptsitz des Stammes fällt über das nördlich angränzende Ephraim her. LXX scheinen noch jenes verlorene Wort τὸ ὄρος gelesen, aber fälschlich auf Ephraim bezogen zu haben.

[4]) Nr. 3 könnte man für spätere Entstehungszeit geltend machen, wo Ephraim-Samarien in Feindeshand war. Allein dem rechtmässigen Königshaus entfremdet war es ja jedenfalls, musste also erst wieder erobert werden. Auch führte die feindselige Haltung der beiden Reiche zu fortwährenden Kriegen, von 1 Kön. 15, 6 f., 16 an. Auch Vers 18 deutet auf die Uneinigkeit der beiden Reiche, welche sich dereinst in's Gegentheil verwandeln soll. Sie scheinen nach diesem Vers noch beide zu bestehen, aber in gedrückter Lage.

5. Vers 20 „und dieses gefangene israelitische Heer (nimmt ein) was Kanaaniterland ist bis Zarpat",[1]) endlich 6. die gefangenen Jerusalemiten, die in Sepharad sind, nehmen ein die Städte des Südens.[2]) So rundet sich das Reich Jahve's wieder ringsum ab, indem auch die in die Verbannung Geschleppten dazu beitragen, ihm das entfremdete oder unbotmässige Gebiet unterthan zu machen. So lenkt es Gott, dass gerade die Zerstreuung Israels zur Herstellung seiner Herrschaft mithelfen muss. Wie sich dieselbe gestalten werde, wird nur mit wenigen Strichen Vers 21 angedeutet. Die Terminologie erinnert hier ganz an die Richterzeit: es sind Befreier, welche das Gericht halten werden, menschliche מושיעים, welche das Amt der שפטים üben, wie in jener Zeit

---

[1]) חֵל halten wir für defect = חַיִל, Vers 11, Macht, Heer. Es ist die gefangene Elite der Kinder Israels. Und zwar geht es entweder — dies ist nach Vers 11 das wahrscheinlichste — auf die gefangen geführte Kriegsmacht Juda's im Gegensatz zur gefangenen Bewohnerschaft Jerusalems, oder auf ein deportirtes Heer des nördlichen Reiches. Jedenfalls ist dieses Kriegsheer nach Norden geführt worden, daher es auf seiner Heimkehr von dort das Phönizierland einnimmt, welches bis Zarpat (südlich von Sidon gelegen, etwas landeinwärts, jetzt Sarafend) zum Reich Israel geschlagen wird. Aus הזה folgt nicht, dass der Prophet unter den deportirten Soldaten sich befand, wohl aber, dass diese Gefangenenschaar noch Allen im Sinne war, man ihre Wegführung lebendig vor Augen hatte. אשר כנענים fassen wir (wie Hitzig) als Object zu dem aus dem vorigen Vers zu ergänzenden וירשו, das erst im folgenden Gliede wiederholt wird.

[2]) Die im Westen weilenden, bei der Eroberung weggeschleppten Bewohner Jerusalems nehmen den Süden ein, wie jenes Heer den Norden. Dieselben sind wol in Aegypten oder Philistäa gelandet zu denken. Sepharad, wo sie sich dermalen aufhalten, ist zwar nicht Spanien (so die Versionen und die Rabbinen), was nur dem Klange nach gerathen ist, wohl aber so gut wie Javan (Joel 4, 6 im selben Zusammenhang) ein Land, im Westen. Denn die Inschriften des Darius nennen mehrmals ein Land Çparda neben Jauna = Griechenland (in unbestimmter Weite des Begriffs). Es muss eine Landschaft in der Nähe Griechenlands sein, sei es eine europäische oder eine kleinasiatische. Nachdem schon Silv. de Sacy jenes Çparda mit unserem ספרד combinirt hat, hat man es näher mit Sardes (in einheimischer Sprache Çvarda, Lassen) oder mit Sparta identificirt, womit die Juden natürlich einen ebenso unbestimmten Begriff, wie mit „Jonien" verbunden hätten (Hitzig, Delitzsch, Kleinert). Jedenfalls geht es auf die Gegenden des Mittelmeeres, wohin die Phönizier jene Gefangenen verschacherten. Vergl. Schrader, „Keilinschriften und Altes Testament", S. 284 f., der freilich die Gegend vielmehr in Babylonien suchen möchte. Siehe dagegen Steiner in Hitzig's „Commentar zu den Kleinen Propheten" (4. A.), S. 168.

vor Errichtung des Königthums die „Richter" vor Allem in göttlicher Kraft das Land vom Druck des Feindes befreiten und eben dadurch sich als Gottes Organe legitimirten, daher ihnen weiterhin die Gerichtsbarkeit über das Land zustand. Auf Zion schlagen sie ihren Sitz auf. Denn dort ist der Mittelpunkt der Gottesherrschaft, von wo aus auch Edom gerichtet wird. Und Jahve's wird das Königreich sein, lautet der bedeutsame Schluss des Orakels. Damit ist das Ziel der Prophetie erreicht. Die letzte Absicht Gottes ist nach diesen Worten nicht die Rehabilitation Israels, sondern die Herrschaft seines Gottes selbst. Dies das Ende aller Geschichte, das Ziel aller Gerichte; dies die Bestimmung Israels und der ganzen Welt: Gottes zu sein und zu werden. Zwar zeigt sich in diesem Spruch die Gottesherrschaft noch auf enge locale Gränzen beschränkt im Anschluss an die alte Verheissung; aber auf Vergeistigung ist der Spruch von vornherein angelegt. Vergl. Vers 15. 17. 21. Seine wenigen Züge streben von selbst darnach, sich zum Umriss des göttlichen Weltplanes zu gestalten.

Was die Erfüllung anlangt, so lässt dieselbe in Hinsicht auf das Edom angedrohte Vertilgungsgericht, welches Heiden und Juden an ihm vollziehen sollen, nichts zu wünschen übrig. Nachdem Edom, ohne sich die Warnung des Propheten zu Herzen zu nehmen, bei der Zerstörung Jerusalems 588 noch das Mass der Ungerechtigkeit voll gemacht (Ezech. 35, 5. 10; Klagel. 4, 22; Ps. 137, 7.) hatte, weshalb die Weissagung Obadja's von Jeremia (49) und Ezechiel neu aufgenommen wurde, ist die Strafe erfolgt, wahrscheinlich schon durch die Chaldäer. Wenigstens setzt Maleachi 1, 3 eine gehörige Verwüstung Edoms voraus und verkündet zugleich, dass wenn sie wieder bauen, der Herr wieder niederreissen werde. Dies ist denn auch weiterhin geschehen. Geschichtlich bekannt ist, wie die Makkabäer, die letzten glücklichen Helden, welche für die nationale Gottesherrschaft mit dem Schwerte gekämpft haben, eigentliche מושיעים und שפטים, einen siegreichen Rachekrieg gegen Edom führten. 1 Makk. 5, 3. 65. Josephus, Ant. XII, 18, 1. Judas Makkabäus besiegte sie; dann unterwarf sie nach Ant. XIII, 9, 1 Johannes Hyrkanus völlig und zwang sie sogar zur Annahme des Gesetzes (Beschneidung). Alexander Jannaj unterjochte die letzten Reste der Idumäer, Ant.

XIII, 15, 4. Vollends zu Grunde gieng der Stamm in den Kämpfen der jüdischen Zeloten gegen Rom. Bell. jud. IV, 9, 7.

So haben sich die prophetischen Drohungen verwirklicht. Nur fassen sie in Einem Bilde zusammen, was die Geschichte in verschiedene Perioden und Ereignisse zerlegt hat. Wie Edom soll es aber nach Obadja all den Völkern gehen, welche wider das Heiligthum auf Zion streiten. Diese allgemeine Drohung sowie die verheissende Lichtseite des Spruches führen uns weit über die Zeit der Edomiterkämpfe hinaus. Die Ueberlegenheit Israels über das feindliche Brudervolk und alle die Heiden wurzelt nach unserem Spruche in seinem Gotte, der in seiner Mitte wohnt. Beim allgemeinen Weltgericht bleibt eine gerettete Gemeinde auf Zion, von welcher Gericht und Herrschaft über die Lande ausgeht. Die Erfüllung davon hat sich ungeahnt grossartig gestaltet. In Jerusalem ist die Rettung vor dem Gottesgericht offenbar geworden. Das Heil ist von den Juden ausgegangen. Unter ihnen stand der wahre מוֹשִׁיעַ und שֹׁפֵט auf. Nicht dass den Heiden die Beschneidung aufgenöthigt wurde, sondern dass sie von den Juden das Evangelium sich mussten bringen lassen, ist des wahren Israels höchster Triumph. Und die Ausdehnung dieser Gottesherrschaft hat gleichfalls alle Vorstellungen überflügelt. Das Reich des Gottes, der auf Zion wohnte, das der Prophet nach dem Horizont und der Tragkraft seiner Zeit als ein Reich Israel mit erweiterten Gränzen schaute, musste nach der geistigen Macht, die in ihm lag, noch ganz anders entschränkt, nach allen Himmelsgegenden erweitert und über alle Völker ausgedehnt werden, als ihm zu sehen vergönnt und seinen Zeitgenossen zu wissen nöthig war. Aber wie er ahnte, wurde den in alle Welt zerstreuten Israeliten beschieden, alle Völker ihrem Gotte unterthan zu machen.

§ 25. Joel.

Joel's Zeitalter. Auch Joel gehört dem südlichen Reiche (Juda) an, wie Obadja, und ausser Zweifel dünkt uns die Zeitgenossenschaft dieser beiden Propheten. Was lassen sich nun aus Joel's Sprüchen für Momente gewinnen zur Erhärtung dieses Zeitalters? Das Naturereigniss, an welches seine Predigt anknüpft, die Heuschreckenplage, lässt sich aus anderen Quellen nicht chronologisch fixiren. Dagegen tritt im letzten Theil der Joel'schen Weissagung ein deutlicher, politischer Horizont zu Tage. Da erscheinen aber als Israels Feinde

und Bedrücker weder die Chaldäer noch die Assyrer (wie von Amos an), noch die Syrer, sondern Philister, Idumäer,[1]) Phönizier, ganz wie bei Obadja. Daneben wird des alten Erbfeindes, Aegyptens gedacht. Ohne Zweifel redet Joel 4 von den selben räuberischen Einfällen der Heiden in Juda wie Obadja. Auch nach Joel wurde Jerusalem geplündert und die Bewohnerschaft zu Gefangenen gemacht, weggeführt, an die fernen Griechen verkauft. Diese Begebenheiten sind noch in schmerzlicher Erinnerung, noch weilt die גָּלוּת oder שְׁבוּת in der Ferne, allein offenbar liegt jenes Unglück bei Joel etwas weiter zurück als bei dem in frischer Entrüstung über Edom's Treulosigkeit eifernden Obadja.[2]) Zu allem Missgeschick, von welchem dieser redet, ist unterdessen noch ein neues gekommen, welches das Mass voll gemacht hat: nicht von den Menschen, sondern von Gott selbst kam noch eine neue Landplage, nicht ein Heer von Heiden, sondern Gottes furchtbares Kriegsheer, nämlich die Heuschrecken.

Wenn Obadja mit Recht in die Zeit Joram's gesetzt wird, so würde sich etwa die Zeit des Joas (877—833?), des zweiten Nachfolgers Joram's, als die des Joel herausstellen. Da, wie schon bemerkt, in Joel's Reden die Syrer nicht erwähnt sind, welche schon von 850 an (2 Kön. 12, 18) Juda hart bedrängten, so weist uns dieser Umstand auf die erste Zeit des Joas, wo dieser König zu den besten Hoffnungen berechtigte, im Übrigen das Königthum hinter dem Priesterthum zurücktrat, von welchem es bevormundet wurde, 2 Kön. 12; 2 Chron. 24. Credner hat zuerst dem Propheten ein so hohes Alter vindicirt (870—65), ähnlich Winer, Delitzsch (c. 860); Hitzig (870—860); Kleinert (875—850);

---

[1]) Diese haben nach 4, 19 insonderheit unschuldiges Blut vergossen, was, wie Obadja's Anklage auf den Abfall unter Joram (a. 889) 2 Chron 21, 16; 2 Kön. 8, 20 zu gehen scheint, welcher (a. 825) von Amasja gerächt wurde, 2 Kön. 14, 7. Das Orakel ist dann vor diesem Zeitpunkt entstanden. Vergl. auch Joel 4, 4—6 mit 2 Chron. 21, 16.

[2]) Einen noch weiter vorgerückten Zeitpunkt bieten die Sprüche des Amos dar. Zwar erscheinen auch bei ihm als Feinde, welche sich an Israel vergriffen haben, die Philister, Phönizier und Edomiter, in erster Linie aber die unterdessen offensiv gewordenen Syrer. Wie weit Amos 1, 6—11 dieselben Vorgänge im Auge habe wie Obadja und Joel, darüber lässt sich streiten, zumal Amos in dem betreffenden Sündenregister Ereignisse verschiedener Zeiten zusammenstellt. Auch Amos redet wie Joel vom Verkauf gefangener Israeliten durch Philister und Phönizier, und in Betreff Edoms vergl. Amos 1, 11 mit Joel 4, 19. Dagegen werden jene Gefangenen bei Amos 1, 6. 9 an Edom ausgeliefert, während Obadja 14 Edom sie an die anderen ausliefert und nach Joel sie von den Phöniziern an die Griechen verkauft werden. Denn בני יון 4, 6 sind nicht ein südarabisches Volk (Hitzig). Vergl. B. Stade, „De populo Javan" (Programm) 1880. So ist wahrscheinlich, dass wenigstens bei dem phönizischen Menschenhandel Amos an ein ihm näher liegendes Vorkommniss gedacht hat. Es mochten das eher Israeliten, beziehungsweise Gileaditen sein, welche durch die „Kanaaniter" in Menge nach Süden, an Edom verkauft wurden.

Wünsche (860—850); Steiner.[1]) Ebenso macht Ewald innere Gründe für das hohe Alter des Buches geltend. Die Stellung Joel's zur Natur, zum Volke, zum Cultus deute auf frühe Zeit (Ewald, „Propheten", I, 89). Eben dafür kann man sich auf die Sprache und den einfachen, grossartigen, lichtvollen Stil berufen. Formell gehört das Büchlein zum Vollkommensten, was wir im Alten Testament besitzen. Prophetie und Poesie durchdringen sich hier so, dass sie nicht von einander zu scheiden sind.

Endlich finden sich in der prophetischen Literatur häufige Anlehnungen an Joel. Schon Amos hat sich gewisse Worte Joel's angeeignet. So 1, 2 entlehnt er den Ausdruck aus Joel 4, 16; vergl. Amos 9, 13 mit Joel 4, 18. Amos redet denn auch von der schweren Landesplage, die Joel gegenwärtig ist, als von einer vergangenen, 4, 9, wo גזם als Bezeichnung der Heuschrecke steht, das sonst nur bei Joel (1, 4; 2, 25) vorkommt. — Amos 5, 18. 20, die Warnung vor dem Tage des Herrn, gerichtet an die Weltmüden, die in ihrer Selbstgerechtigkeit sich nach jener Katastrophe sehnten, als hätten sie dabei nur Gutes zu erwarten, setzt voraus, dass die Erwartung dieses Tages bei den Frommen gäng und gebe war, was gewiss hauptsächlich durch Joel's Sprüche veranlasst worden. Zur Zeit des Amos war dieses Prophetenwort schon Gegenstand des Missbrauchs. Dass der Spruch vom Zion, der sowohl Jes. 2, 2—4 als Micha 4, 1—4 sich findet, ursprünglich Joelisch sei (Hitzig, Ewald), ist dagegen eine unbewiesene Vermuthung. Hingegen lehnt sich Jesaja 13, 6. 9 f. an Joel 1, 15; 2, 1 f. 10. Und Sef. 1, 14 ist wol von Joel 2, 1 f. abhängig. Joel 4, 18 wird von Ezechiel 47, 1 ff. weiter ausgemalt. Vergl. auch Ezech. 38, 17; 39, 8 mit Joel 4, 9 ff.

So hatte man sich in neuerer Zeit trotz der Einsprache von Vatke[2]) und Hilgenfeld,[3]) welche Joel in nachexilische Zeit verwiesen, ziemlich allgemein gewöhnt, in Joel den ältesten Propheten zu sehen, dessen Sprüche literarisch erhalten wären. Dagegen haben neuestens manche Kritiker[4]) den beiden genannten sich angeschlossen und die Joel'schen Sprüche in nachexilische Zeit verwiesen. Die Gründe gibt Duhm S. 275 an. Dieselben scheinen uns jedoch nicht gewichtig genug, um die entgegengesetzten zu entkräften. Dass in dem kurzen Orakel vom Reich Israel nicht die Rede ist, erklärt sich daraus, dass der Prophet zu Jerusalem seinen Wohnsitz hat und seine Wirksamkeit sich auf Juda beschränkt, welchem auch die eschatologische Zukunft gehört. Dass vom Königthum nicht die Rede ist, dagegen die Priester stark hervortreten, erklärt sich leicht aus den Verhältnissen der ersten Zeit des Joas, wo in der That die Priester die eigentlichen Väter des Volkes waren. Der eigentliche Grund jedoch, warum jene Kritiker das Orakel in die nachexilische Zeit hinabrücken,

[1]) Etwas weiter hinab verlegen Hengstenberg und Bleek das Orakel, nämlich in die Zeit des Amos, also immerhin c 800.

[2]) „Biblische Theologie", S. 462.

[3]) „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", IX, S. 412 f.

[4]) Seinecke, „Der Evangelist des Alten Testaments", S. 44; Duhm, „Theologie der Propheten", S. 275 f.; Merx, „Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger", 1879, S. 1 ff.

ist ein anderer: dasselbe widerspricht zu offenkundig einer Hypothese, welche neuerdings von Manchen als unumstössliches Ergebniss der Wissenschaft angesehen wird. Wenn Wellhausen Recht hätte mit seiner Behauptung, dass erst seit Jesaja der Tempel zu Jerusalem den Anspruch erheben konnte, Centralheiligthum des ganzen Landes, ja der alleinige Wohnsitz Jahve's zu sein, wie könnte schon ein vorjesajanischer Prophet den Zion so als Mittelpunkt der Gerichts- und der Heilsoffenbarung schauen wie Joel?[1]) Wenn es wahr wäre, dass die vorexilischen Propheten das Opfer durchweg geringschätzen und dagegen polemisiren, wie passte zu ihnen Joel, der nichts so sehr beklagt, wie die nothgedrungene Unterbrechung des Opferdienstes im Tempel? So steht das „kleine unbedeutende Buch", wie Duhm es nennt, den Graf-Kuenen-Wellhausen'schen Aufstellungen in Betreff der Entwicklung des israelitischen Cultus und Geisteslebens sehr unbequem im Wege. Darum muss es beseitigt werden und über die Empfindung der erstaunlichen Originalität und Frische, welche den unbefangenen Leser überkommt, setzt man sich hinweg mit einer Phrase wie folgt: „Warum soll nicht ein Epigon, der mit grossem Formtalent begabt und von Gedanken nicht viel geplagt ist, mit sorgsamer Nachahmung der besten Muster einen guten Stil schreiben?" (Duhm, S. 276.) Während jede unbefangene Prüfung Joel 4, 16 vor Amos 1, 2 die Priorität zugestehen wird, muss das umgekehrte Verhältniss behauptet werden[2]) u. s. f. Allein einer kritischen Hypothese zu lieb, welche im besten Fall noch sehr mit Irrthum versetzt ist und auf so viel Willkür sich stützen muss, werden wir eine so lebendige Weissagung nicht zum Kunstproduct der Epigonenzeit herabsetzen lassen. Siehe auch Steiner in Hitzig's „Commentar zu den Kleinen Propheten", 1881, S. 73 f.

Den Anlass zu Joel's Weissagung gibt eine furchtbare Landplage, nämlich eine vielleicht während mehreren Jahren (1, 4; 2, 25) sich wiederholende Verwüstung Judas durch Heuschreckenschwärme. Die so entstandene Verheerung, welche das blühende Land zur Wüstenei umgewandelt hat, beschreibt der Prophet mit bewegten Worten 1, 2 ff. Er hat sie vor Augen als etwas bereits Eingetretenes, nicht erst Zukünftiges. Nur scheint eben ein frischer Schwarm eingetroffen zu sein; daher der Schrecken, welcher den Propheten und das Volk befallen hat.[3]) Verkehrt ist es in jedem

[1]) Siehe dagegen oben S. 211 f.

[2]) Freilich bedenkt man dabei nicht, dass Amos 1, 2 auch so genügt, um die Wellhausen'sche Darstellung von der späten Anerkennung des Tempels auf Zion als des allein wahren Heiligthums (Geschichte I, S. 23 ff.) zu widerlegen. Setzt doch schon Amos an dieser Stelle als selbstverständlich voraus, dass Jahve auf Zion wohnt und von Zion aus die Welt richtet! Vergl. Ps. 110, 2.

[3]) Vergl. über die verschiedenen Stadien der Brut Credner, „Commentar zu Joel"; Bochart, „Hierozoicon", III, 251 ss.; Thomson, „The Land and the Book", p. 416 ss.

Fall, diese Heuschrecken allegorisch zu deuten,[1]) etwa auf heidnische Kriegsheere, als wäre die Zerstörung alles Wachsthums durch jene verhängnissvollen Thiere nicht furchtbar genug, um den Propheten zu dem Alarmruf zu treiben (2, 1): Stosset in's Horn auf Zion und machet Lärm auf meinem heiligen Berge; denn es kommt der Tag des Herrn, denn er ist nahe,[2]) ein Tag des Dunkels und der Finsterniss, ein Tag des Gewölks und der Wolkennacht;[3]) ein schrecklicher Tag, den niemand aushalten kann (2, 11). Dieser Tag der allgemeinen Vergeltung, von dem schon Obadja geredet hat, steht bevor. Der Herr kommt zum Gericht. Sein furchtbarer Vortrab (vergl. 2, 25) ist gewissermassen dieses wilde Heer, das den Himmel verfinstert (2, 10), Judas Fluren des gänzlichsten zu verwüsten und das Mark des Landes zu verzehren im Begriff ist. Allein noch ist Hoffnung, dass der Herr sich zur Umkehr bewegen lasse, wenn er ein bussfertiges, um Gnade flehendes Volk findet, das „sein Herz zerreisst, nicht seine Kleider" (2, 13). Nicht umsonst predigt dies der Prophet. Man leistet seinem Wort Folge, und bei dem allgemeinen Buss- und Bittgang der Gemeinde darf er ihr die Zusicherung ertheilen, dass der Herr ihr allen erlittenen Schaden reichlich durch doppelten Segen vergüten wolle, 2, 18—27. Am

---

[1]) Man bezog dabei meist die vier Arten von Heuschrecken auf vier Reiche. So schon das Targum des Jonathan und ihm nach fast alle Kvv., die übrigens in der Deutung der vier Reiche differiren. Doch wollen Hieronymus und Theodoret die eigentliche, natürliche Fassung nicht für unzulässig erklären. Diese in Wahrheit allein zulässige ist auch im Mittelalter vertreten durch Ibn Esra, Raschi, David Kimchi und in der Reformationszeit von Luther und Calvin gebilligt worden. Bochart hat ihr zum Sieg verholfen im Hierozoicon. Ihm folgen Credner, Hitzig, Ewald, Delitzsch, Keil, Wünsche, Steiner und die meisten Neueren. Dagegen sind Hengstenberg, Hävernick, Hilgenfeld Merx u. A. wieder zur künstlichen allegorischen oder symbolischen Auslegung zurückgekehrt.

[2]) Vergl. 1, 15. Das בָּא, welches perfectisch genommen heissen könnte: er ist da! würde leicht missverstanden und befremdlich erscheinen, daher zur Erläuterung das präcisere: er ist nämlich nahe.

[3]) אֲפֵלָה = אֹפֶל, verstärkendes, ungewöhnlicheres Wort zu חֹשֶׁךְ, ebenso עֲרָפֶל poetischer Beisatz zu עָנָן; עֲרָפֶל heisst Ex. 20, 21 das undurchdringliche Wolkendunkel, das Jahve bei der Gesetzgebung am Sinai bedeckte. Vergl. das unheimliche Halbdunkel am Tag des Herrn, Sach. 14, 7. Die Reisenden vergleichen die durch einen Heuschreckenschwarm entstehende Dunkelheit (vergl. Ex. 10, 15), welche an unserer Stelle die Ausmalung beeinflusst, mit einer Sonnenfinsterniss.

Schlusse dieser Verheissung wird auf den geistigen Grund dieses Segens hingewiesen. An der Fülle von Weizen, Most und Öl, welche der lang entbehrte fruchtbare Regen hervorbringen wird, soll Israel erkennen, dass Jahve, sein Gott, der einzig wahre, in seiner Mitte wohnt, wie es bei jener Verwüstung der Natur den Zorneifer seines Gottes inne werden musste. Aber dabei bleibt die Weissagung nicht stehen. Es ist in besonderem Masse die Art dieses Propheten, vom Nächsten zum Höchsten, vom äusserlich Irdischen zum geistig Göttlichen aufzusteigen und die einzelnen Begebenheiten in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Ziel der ganzen geschichtlichen Entwicklung aufzufassen. Hat er jene Plage ganz nach ihrer inneren Bedeutung als Gottesgericht in's Auge gefasst und sie deshalb als Vorboten des Endgerichts mit diesem nahe zusammengeschaut, so erblickt er nun hinter den für die nächste Zukunft verheissenen zeitlich-irdischen Segnungen eine himmlische Segensfülle; er sieht einen geistigen Regen auf den natürlichen folgen, einen himmlischeren, der noch erquickender sein und das Volk zu einem für den Herrn fruchtbaren machen wird:

3, 1 f. Und es wird geschehen nach diesem, da will ich ausgiessen meinen Geist über alles Fleisch:
Und weissagen werden euere Söhne und euere Töchter; euere Ältesten werden Träume träumen und euere Jünglinge Gesichte schauen.
Und auch über die Knechte und über die Mägde will ich in jenen Tagen meinen Geist ausgiessen.

Wohl unterschieden der Sache und der Zeit nach[1]) ist von der irdischen Natursegnung die himmlische Geistesspende; sie folgt später, das Werk des Herrn in Israel krönend, aber auch das Ende der Weltgeschichte einleitend.

Immerhin, wenn auch Joel die Nothwendigkeit einer innerlichen Neugestaltung des Volkes spürt, kann er sich dieselbe (im Unterschiede von Späteren) nahe denken. Ein Umschwung der äusseren und der geistigen Witterung kann sie herbeiführen.

Eine totale Verkennung des schon angedeuteten innigen Zusammenschauens von Irdischem und Ueberirdischem, das diesen

[1]) אחרי כן lässt zwar die Dauer bis zu jener zweiten Epoche unbestimmt (vergl. Jes. 1, 26), doch hat der Prophet nicht blos an „die nächste Zukunft" gedacht (Anger), da eine Zeit des ruhigen Wohlstandes (Cap. 2 a. E.) der durch Cap. 3 eingeleiteten Weltkrisis Cap. 4 noch vorausgeht.

Propheten vor allen auszeichnet, war es, wenn man Cap. 3 und 4 einem andern Verfasser zuweisen wollte als 1 und 2 (M. Vernes). Vielmehr führt jener Regen, den der Herr der Natur sendet, auf einen höheren, göttlicheren, wodurch er seine Gemeinde befruchten wird. Vom natürlichen Regen her stammt der Ausdruck „Ausgiessung" des Geistes,[1]) der recht geeignet ist, die reiche Fülle dieser himmlischen Gnadenspende anzudeuten. Schon darin liegt etwas Neues, Unerhörtes. Bisher ist wohl der Geist Gottes auf Einzelne herabgekommen, hat sie ergriffen, erfüllt, aber eine Ausgiessung, wobei Alle etwas empfangen mussten, wie beim Regenguss, ist nie dagewesen. Und doch ist dies die Meinung, wie das כל בשר noch bestimmter angibt: „über alles Fleisch".

Einerseits erinnert dieses בשר allerdings an die Sinnlichkeit und Hinfälligkeit der menschlichen Creatur im Gegensatz zum göttlichen Geist. Vergl. Psalm 78, 39; Hiob 34, 14 f.; Jes. 40, 6; auch Num. 16, 22; 27, 16. Der göttliche Lebensgeist wohnt ihr nicht an sich inne. Anderseits steht dieses כל בשר stets, um einen möglichst umfassenden Sinn auszudrücken. Zuweilen sind auch die Thiere eingeschlossen (Lev. 17, 14; Genes. 7, 21), was an unserer Stelle natürlich nicht der Fall ist.[2]) In der Regel ist die ganze Menschheit gemeint, Gen. 6, 12 f.; Psalm 145, 21 und oft. In der vorliegenden Weissagung bestimmt sich die Ausdehnung nach dem Vorausgegangenen und besonders dem Nachfolgenden, wo die allgemeine Angabe specificirt wird: euere Söhne und euere Töchter u. s. f. Es sind somit die sämmtlichen Landes- (nicht Erd-)bewohner gemeint.[3]) Die Weissagung beschränkt sich also zunächst auf das Bundesvolk; nur liegt keinerlei Nach-

---

[1]) Nach Joel ist er dann weiterhin üblich geworden: Jes. 32, 15; 44, 3; Sach. 12, 10. Zu behaupten die Propheten hätten den Geist für ein feines Fluidum gehalten, ist gerade so unberechtigt wie wenn man aus den neutestamentlichen Ausdrücken vom Wehen des Geistes schliessen wollte, Jesus und die Apostel hätten ihn für eine Luftströmung ausgegeben. Wie soll man ohne sinnliche Ausdrücke das Walten des Geistes darstellen oder auch nur davon reden? Das bewegliche Wasser und die unsichtbare aber spürbare Luft eignen sich dazu am meisten, eine Vorstellung vom Wesen und Wirken des Geistes zu geben (vergl. seine Eigenschaften Weisheit Sal. 7, 22—24).

[2]) Gegen Credner.

[3]) Dass durch den Context dem כל בשר eine derartige Schranke gezogen werden kann, beweisen die Stellen Jerem. 12, 12; Ezech. 21, 9.

druck auf der nationalen Beschränkung; sondern das Gewicht liegt auf der Universalität innerhalb des Volkes. Ohne Ausnahme wird dort Jedermann vom Geist Gottes erfüllt, Junge und Alte, die Freien und selbst die Sklaven, welche zum guten Theil nicht israelitischen Geblütes sein mochten, weshalb sie mit besonderem Nachdruck miteingeschlossen erklärt werden.

Der Geist Gottes wohnt allerdings jedem beseelten Geschöpf als Lebensodem inne (Psalm 104, 29 und sonst; siehe Seite 5); allein hier ist damit eine höhere Potenz des Geistes gemeint, im Vergleich zu welcher der beseelte Mensch trotz des göttlichen Odems noch בָּשָׂר ist: nicht der Gottesgeist, welcher seit der Schöpfung aller Creatur innewohnt, auch nicht der, welcher die Menschen auszeichnet, sondern der übermenschliche Gottesgeist, der aber durch Gottes Gnadenrathschluss bestimmt ist, der Gemeinde immanent zu werden. Es ist der Geist, welcher die besonderen Offenbarungen des Herrn an seine Knechte und Mägde vermittelt und nach dieser Frucht seines Wirkens und Waltens wird er 3, 1 gekennzeichnet. Weissagen[1]) werden euere Söhne und Töchter. Während dies auf die Verkündung der göttlichen Offenbarung geht, beziehen sich die folgenden Ausdrücke auf den Empfang derselben: Gesichte sehen die Jungen, Träume haben die Alten, wie dies der phantasiereichen Jugend und dem schlummerliebenden Alter angemessen ist. Also — was Mose einmal als kaum erreichbares Ideal hingestellt hat (Num. 11, 29), das wird sich einstellen: das ganze Volk wird dieser hohen Gnadengabe theilhaftig werden. Alle seine Glieder, die geringsten nicht ausgenommen, werden zu dem Herrn in unmittelbare Beziehung treten gleich den Propheten, so dass sie einer Vermittlung nicht mehr bedürfen. Es wird ein Volk sein, das nicht blos dem Herrn priesterlich dient, sondern prophetisch von ihm zeugt als mündig gewordene Gemeinde des Herrn. Das wird die Vollendung dieser Gemeinde Gottes auf Erden sein, wenn sie der Leib ist, in dem Gottes Geist wohnt, alle Glieder erfüllend und beseelend, so dass ihr Gott nicht mehr fern und fremd gegenübersteht, sondern nach seinem wahren Wesen in sie eingegangen ist und in ihr Wohnung genommen hat.

---

[1]) נִבָּא, denominatives Niphal: sich als נביא benehmen und beweisen.

Allein diese Vollendung der Gemeinde ist zugleich die Einleitung des Weltendes. Denn zwei Entwicklungen laufen in der Welt neben einander her, die der Gottesgemeinde, welche in vollkommene Gottesgemeinschaft ausläuft, und die der gottentfremdeten Menschheit, welche dem schliesslichen Gerichte zutreibt, — die Heilsgeschichte, deren Frucht das Heil für die Berufenen, und die Weltgeschichte, deren Ziel das Weltgericht ist. Wie Juda thatsächlich ist, müsste es am Tage des Herrn auch zu Schanden werden, aber die Busse vermittelt dort noch eine geistige Wandelung, welche von oben gewirkt, eine neue Gemeinde schafft, die im Gericht eine Zuflucht bietet. Ebenso geht von dieser Gemeinde vor dem Gericht das warnende prophetische Zeugniss aus, welches im Verein mit den Vorzeichen am Himmel und auf Erden der Welt das Nahen des Gerichtstages verkündet. Denn die Form, in welcher der Geist sich 3, 1 kundgibt, ist nicht ohne Zusammenhang mit den gewaltigen Erschütterungen, welche bevorstehen. Jener geisterfüllten Gemeinde sind die Augen aufgethan in Betreff des Grossen, was da kommen wird über alle Welt. Deshalb der nahe Anschluss von Vers 3 ff. an die vorhergehenden:

3. Vers 3 f. Und ich gebe[1]) Wunderzeichen am Himmel und auf Erden,
Blut und Feuer und Rauchdampf.[2])
Die Sonne wird in Dunkel sich wandeln und der Mond in Blut,
Bevor der Tag Jahve's kommt, der grosse und erschreckliche.

Die Nähe des Gerichtstages wird durch allerlei schreckhafte Vorzeichen sich ankünden, wie man deren eben eines erlebt hat; gewaltigere werden folgen. Es werden Phänomene solcher Gestalt sein, dass sie unwillkürlich an die Schrecken des göttlichen Gerichtes erinnern: Feurig, blutig, dunkel werden Himmel und Erde sein. Die einzelnen Erscheinungen sind nicht näher zu präcisiren. Jedenfalls fasst unser Prophet die Naturerscheinungen

---

[1]) נתן, *porrigere*, auch Ex. 7, 9 mit מופתים, *miracula*, staunenswerthe Erscheinungen, durch welche Gott die Menschen auf sein Walten aufmerksam macht, hier auf seine Gerichte vorbereitet.

[2]) תמרות, von einem sing. תִּימָרָה, kommt aber nur im plur. vor in Verbindung mit עָשָׁן (Cant. 3, 6), die hoch aufsteigende Rauchsäule bezeichnend. Die correctere Schreibung ist nach der Masorah die mit י: תְּיֵמֹרוֹת, also vom Stamm אמר = ימר, emporragen, woher auch תמר (תָּמָר, Palme u. s. w.) secundärer Stamm.

in innigem Zusammenhang mit dem göttlichen Walten und der menschlichen Geschichte auf. Verfinsterungen von Sonne und Mond gehören zu dem, was am meisten geeignet ist, die Sicherheit der Menschen zu erschüttern und ihnen Grauen einzujagen. Sie erscheinen denn auch bis in's Neue Testament unter den Vorboten des Endgerichtes, Matth. 24, 29; Apok. 6, 12 f. Wie diese „Verwandlung" von Sonne und Mond vermittelt zu denken sei, ist ganz gleichgültig. Genug, dass das helle Tageslicht sich in's Gegentheil verkehrt hat und der sanfte Mond schreckhaft, blutig anzusehen ist. Erdbeben und Ungewitter, vulcanische Ausbrüche und grosse Feuersbrünste mochten Joel ausserdem vorschweben, wie denn keineswegs nur der Aberglaube in solchen Phänomenen einen inneren Zusammenhang supponirt, sondern der kindlich fromme Glaube mit vollem Recht darin warnende Winke Gottes sieht, welche auf das Gericht über alle Creatur hinweisen.

Der Gerichtstag also (2, 1 ff.), der durch Juda's Busse noch einmal von ihm abgewendet worden, muss doch einst kommen. Allein die Gottesgemeinde, welche in jenen Tagen mit der Gemeinschaft des göttlichen Geistes beschenkt wird, hat sich nicht zu fürchten vor den Schreckensboten am Himmel, den Bränden und Kriegen auf Erden:

Vers 5. Und es wird geschehen: Jeder, der den Namen Jahve's anruft, wird entrinnen.
Denn auf dem Zionsberg und zu Jerusalem wird eine Rettungsgemeinde sein, wie Jahve gesagt hat.
Und unter den Entronnenen, welche Jahve herzuruft.

Dieser Vers zeigt, dass nicht das jüdische Land an sich sicher, sondern die Rettung, beziehungsweise Zugehörigkeit zur Rettungsgemeinde persönlich bedingt ist. Wer in der allgemeinen Krisis sein Vertrauen auf Jahve, den wahren Gott setzt, der wird errettet.[1]) Dieses Anrufen des Namens Jahve's ist von Abraham her zugleich ein Bekenntniss zum wahren Gott, im Unterschied von den vielen Göttern der Heiden. Vergl. schon Gen. 4, 26; besonders aber 12, 8; 13, 4; 21, 33 u. s. w. Micha 4, 5. Denn dort, wo Jahve seine Wohnung genommen hat, wird eine

[1]) נמלט, eigentlich: entwischen. LXX σωθήσεται. Die σωτηρία (so LXX Obadja 17 für פליטה, während sie dafür Joel 3, 5 ἀνασωζόμενος hat) wird von solchen prophetischen Stellen aus ein positiver Fundamentalbegriff des Neuen Testaments. Der positive alttestamentliche Ausdruck dafür ist תשועה.

Entronnenschaft, eine Bewahrungsgemeinde sein,[1]) wie Jahve gesagt hat. Damit wird deutlich ein früherer Gottesspruch citirt; welcher andere sollte es sein als Obadja 17?[2]) „Und unter den Entkommenen, welche Jahve ruft." Man könnte diese Worte als selbständigen Satz abtrennen: und unter den Entronnenen werden diejenigen sein, welche Jahve ruft. Dann könnten auch die שרידים mit der פליטה identisch sein, und als Ergänzung stände neben der vorhergenannten Heilsbedingung, dass nicht nur der, welcher gerettet werden soll, zu Jahve rufe, sondern auch von ihm gerufen werde. Allein das Richtige ist vielmehr, dass der Begriff der פליטה, welcher zunächst an Jerusalem-Juda haftet, noch ausgedehnt wird auf die Einzelnen, welche der Herr herzuruft, da sie noch ferne sind von seiner Gemeinde. Der Prophet hat schwerlich dabei an die Exulanten gedacht, welche durch Jahve's gewaltige Stimme herbeigerufen werden müssen, ehe der Zustand der Gemeinde seine Vollendung erreicht, sondern an die dem Gericht entronnenen Heiden.[3])

Dabei erwacht die Erinnerung an die politischen Heimsuchungen, welche das Land vor einiger Zeit erfahren hat und wovon die Narben noch brennen. Die schnöde Unbill, welche ihm die Heidenvölker zugefügt haben, gibt den Anstoss dazu, nun den Gerichtstag selbst zu schildern, wo der Herr mit ihnen abrechnen wird gemäss Obadja 15.

4, 1 f. Denn siehe, in jenen Tagen und zu jener Zeit, da ich wiederbringe
die Gefangenschaft Judas und Jerusalems,[4])
Da will ich zusammenraffen alle Völker und sie hinabführen in's Thal Josaphat
Und daselbst rechten[5]) mit ihnen über mein Volk und mein Erbe Israel, das
sie versprengt haben unter die Völker und haben mein Land zertheilt, u. s. w.

---

[1]) Siehe über das Wort S. 223.

[2]) Merx (6, 16) findet Jes. 2, 4; Micha 4, 1; Jes. 4, 2; 10, 22 hier „citirt" — in der That eine ungezwungene Form des Citirens!

[3]) Es ist nämlich das כי 4, 1 an שרידים zu schliessen: es gibt nur einzelne Entronnene ausserdem, denn Jahve richtet alle Völker vernichtend im Thal Josaphat. Vergl. Sach. 14, 16.

[4]) Der Nachsatz beginnt erst Vers 2. Denn der Hauptnachdruck ruht jetzt auf dem allgemeinen Völkergericht. An sich könnte man freilich auch mit Wünsche Vers 1 selbständig nehmen, wie Sach. 8, 23 zeigt. Unnöthig substituirt das *keri* dem ישוב das *hiphil*; denn auch das *kal* kann transitiv sein.

[5]) *Niphal*, da beide Parteien gegenseitig ihre Rechtsansprüche geltend machen mögen. Vergl. wie Vers 4 ff. der Herr mit ihnen redet.

Die Wiederbringung der zersprengten Israeliten wird begleitet sein von der Veranstaltung des grossen Gerichtes über die Völker, die von Gott in's Werk gesetzt wird, der die Gedanken der Fürsten und Völker lenkt und zu ihrem Untergang sie antreibt, sich wider seine Stadt zusammenzuschaaren, [1]) was Vers 9 ff. des Näheren ausgeführt wird. Als Ort, wo der Herr mit seinen Feinden in Gericht gehen werde, ist schon hier und dort Vers 12 das Thal Josaphat genannt. Dass dieses Thal eine blosse Fiction des Propheten sei, [2]) ist nicht wahrscheinlich beim realistischen Charakter seiner Weissagung. Mit mehr Recht haben seit Ibn Ezra Manche an jenes Thal gedacht, wo nach 2. Chron. 20, 16 ff. der unvergessliche fromme König Josaphat über die verbündeten Feinde Juda's durch wunderbare Hülfe Gottes fast ohne Schwertstreich einen glänzenden Triumph feierte. Jenes Thal heisst aber עֵמֶק בְּרָכָה, Lobethal, von den Lobgesängen des siegreichen Volkes, und dieser Name ist ihm bis heute geblieben. Eine Trümmerstätte Bereikut ist westlich von Thekoa gefunden worden. Demnach lag der Ort auch nicht in unmittelbarer Nähe Jerusalems, wo man es in Joel's Weissagung im Zusammenhalt mit Obadja 16 vermuthen muss, sondern weiter südlich (ungefähr halbwegs nach Hebron). Wir vermuthen daher, dass zu Joel's Zeit in Erinnerung an jenen denkwürdigen Zug, der vor etwa 50 Jahren stattgefunden hatte, ein Thal zwischen jenem Schauplatz und der Hauptstadt Josaphat's Namen führte. Die spätere, erst bei Eusebius nachzuweisende Tradition hat wohl nicht weit fehlgegriffen, wenn sie das Kidronthal mit diesem Namen belegt. Zur Wahl des Ortes bestimmte den Propheten erstens seine Nähe beim Zion, welchen die feindlichen Heere zu belagern gesonnen sind, zweitens der Name, an welchem die Erinnerung an jene grosse Gottesthat haftete, die ein ähnliches Gericht, ob auch in kleinerem Massstab, an den zusammengerotteten Feinden Jerusalems vollzog, ohne dass Gottes Volk Hand anlegte.

Da die Verschuldung dieser Heidenvölker noch in's Gedächtniss gerufen wird und eine Apostrophe an sie sich dazwischenschiebt, folgt erst Vers 9 ff. die Schilderung, wie sie durch gött-

[1]) Vergl. Richt. 4, 7.

[2]) Credner, Winer u. A. Auch Kleinert (bei Riehm, Handwörterbuch, S. 759: „Für Joel ist der Name kein geographischer, sondern der des grossen Königs."

liches Aufgebot in jenes Thal hinabkommen, um dort dem blutigen Sichelschlag und Winzerschnitt der Streiter Gottes zu erliegen.

Vers 9. Rufet dieses aus unter den Völkern: heiliget einen Krieg!
Wecket auf die Helden: nahen und heraufziehen sollen alle Kriegsleute!
10. Schmidet euere Pflugmesser[1]) um zu Schwertern und eure Winzerhippen zu Lanzen,
Der Schwächling[2]) sage: Ich bin ein Held!
11. Eilet[3]) und kommet all' ihr Völker ringsum und schaaret euch —
Dorthin führe hernieder, Jahve, deine Helden!
12. Sich regen und heraufziehen sollen alle Völker zum Thale Josaphat;
Denn daselbst will ich sitzen zu richten alle Völker ringsumher.
13. Schlaget die Sichel an, denn ausgereift[4]) ist die Ernte!
Kommet, tretet, denn voll ist die Kelter,
Über laufen die Kufen, denn viel ist ihres Bösen!
14. Haufen um Haufen im Dreschwagenthal —[5])
Denn nahe ist der Tag des Herrn im Dreschwagenthal!
15. Sonne und Mond werden schwarz und die Sterne ziehen ihren Glanz ein
16. Und Jahve brüllet vom Zion her und von Jerusalem lässt er seinen Hall ertönen, dass Himmel und Erde erbeben.
Aber Zuflucht ist Jahve seinem Volke und Schutz den Kindern Israel.
17. Und ihr werdet inne werden, dass ich Jahve euer Gott bin, der ich auf Zion wohne, meinem heiligen Berg.
Und Jerusalem wird Heiligthum sein, und Fremdlinge sie nicht mehr überziehen.
18. Und es wird sein an jenem Tage, triefen werden die Berge von Most[6])

---

[1]) אִתִּים oder אֵתִים von אֵת, nach den Übersetzungen: Pflugschaar. Da 1 Sam. 13, 20 f. מחרשה davon unterschieden wird, ziehen Manche die Bedeutung Hacke, Karst (so schon Symm.) vor. Vergl. Credner zu unserer Stelle.

[2]) חַלָּשׁ, nur hier, Gegentheil von גִּבּוֹר, von חָלַשׁ, schlaff, schwächlich sein.

[3]) עוּשׁ, nur hier, = חוּשׁ, *festinare; festinate et venite = festinato venite.* Minder gut LXX Syr.: sich schaaren. Dies kommt erst in ונקבצו, welches nicht imperat. ist, sondern perfect. der dritten Person, in welche die Aufforderung übergeht.

[4]) בָּשַׁל, eigentlich sieden, auskochen, dann: an der Gluth der Sonne reif werden.

[5]) חָרוּץ, gewöhnlich erklärt: das Abgeschnittene, dann das göttlich bestimmte Decretum, Fatum, vergl. Jes. 10, 22 — also Thal des Verhängnisses. Allein so wie das Wort hier das Erntebild abschliesst, liegt viel näher, es wie מוֹרַג חָרוּץ zu nehmen (so schon Calvin): der geschärfte Dreschschlitten, wofür חרוץ allein auch sonst vorkommt (Jes. 28, 27; Amos 1, 3).

[6]) Höchst unpoetisch presst Hitzig diese Ausdrücke: „der Most der Weinberge wird in solcher Fülle in die Trauben einschiessen, dass er die Hülsen sprengt; das Vieh wird so viele Milch haben, dass sie von freien Stücken auslauft"!!

Und die Hügel werden strömen von Milch und alle Tiefthäler Juda's
von Wasser strömen,
Und ein Quell wird vom Hause Jahve's ausgeh'n und tränken das
Akazienthal.

19. Aegypten wird zur Einöde werden und Edom wird zur wüsten Steppe,
Wegen des Frevels an Juda's Söhnen, dass sie unschuldig Blut ver-
gossen in ihrem Lande.

20. Aber Juda wird auf immer bleiben und Jerusalem auf Geschlecht
und Geschlecht.

21. Und rein will ich sie machen von ihrem Blut, davon ich sie nicht
gereinigt, und Jahve wohnet auf Zion.

Delitzsch macht die Bemerkung, die Vernichtung der Heuschrecken finde ihr vollgewichtiges Gegenbild in der Vernichtung der Feinde Jerusalems, Cap. 4. Und in der That zeigt besonders 2, 20, dass jene Thiere vom Propheten nicht ohne Seitenblick auf jene Völker geschildert werden. Das Gericht über sie wird herbeigeführt durch ein göttliches Aufgebot, das an die Heiden ergeht. Denn an diese sind die Worte Vers 9 ff. gerichtet. Der Herr entbietet sie, da Er der eigentliche Urheber dieser Bewegung ist. Er veranlasst sie, ihrem Hass gegen die Gottesstadt, im Grund gegen den Herrn selbst, durch eine allgemeine Erhebung zum Kampfe wider Jerusalem Luft zu machen. Dass es die Feinde des Herrn sind, die er entbietet, dem widerspricht nicht die Aufforderung: „Heiliget einen Krieg!" denn dieses קַדֵּשׁ מִלְחָמָה bedeutet: einen Krieg durch ceremonielle Weihen vorbereiten, was auch bei den Heiden üblich war.[1]) Es ist demnach nicht gesagt, dass es ein wahrhaft heiliger Krieg im Dienste des Herrn sei. Doch steht der Ausdruck wol absichtlich, weil dieser Krieg ohne Wissen der Heiden ein vom Herrn veranstalteter ist, der seinen Gerichtstag bringt (vergl. Jes. 13, 3; Jerem. 22, 7).

Eine ungewöhnliche, von höherer Macht erzeugte Kampfbegeisterung ergreift diesmal die Heidenwelt. Alles, was kampftüchtig ist, wird auf die Beine gestellt. Aber nicht nur die streitbaren Helden werden aufgerüttelt zum entscheidenden Schlag, auch die friedlichen Landleute sind von Kriegswuth ergriffen, so dass sie die Geräthe, welche sonst dem Lebensunterhalt dienen, zu Todeswaffen umschmiden. Der Schwache und Feige sogar nimmt sich zusammen, macht sich Muth und stellt seinen

[1]) S. Baudissin, „Studien zur semitischen Religionsgeschichte", II, 66 f.

Mann.[1]) Den Commentar zu der Stelle gibt Micha 4, 11 f. Eine dämonische Aufregung reizt die Völker, wider Jerusalem zu ziehen. Ihre Kampfbegier wider die Stadt Gottes ist aber vom Herrn selbst angefacht, der sie so zum Gerichte ruft.

Der Seher sieht dieses wild tobende Meer von allen Seiten wider die Gränzen des heiligen Landes nahen. Nur heran! lautet seine Aufforderung, dränget euch nur dicht zusammen! Dorthin, ruft er dann, zu Gott gewendet, indem er ahnt, was der Herr vorhat und es wünscht — dorthin, wo die Schaaren alle dicht beisammen sind, führe hernieder, Jahve, deine Helden! Die Stelle erinnert an Richt. 5, 13 (vergl. Vers 23) ה' ירד לי בגבורים, „Jahve stieg (selber) mir hernieder unter den Helden!" Diese Parallele spräche dafür, unter den „Helden", die Jahve anführen soll, die Judäer zu verstehen, welche vom Zion hernieder sich stürzen müssten wie einst die Israeliten vom Tabor. Das Endgericht wäre dann als vernichtende Entscheidungsschlacht gedacht zwischen Juda und seinen Feinden, wobei natürlich das Eingreifen des Herrn den Ausschlag gäbe. Auch bei Obadja Vers 18—21 sehen wir ja Gottes Volk und seine (menschlichen) Führer das Gericht an den Heiden vollstrecken. Allein an unserer Stelle sind himmlische Rächer gemeint, welche Gott beauftragt, dies zu thun, so dass das Volk wie bei jenem Sieg Josaphat's und anderen grossen Errettungen, z. B. dem Untergang der Aegypter im rothen Meer, gar nicht Hand anzulegen braucht. Schon der Ausdruck הנחת, eigentlich: senke hernieder, lässt nicht an ein menschliches Heer denken; auf himmlische Kämpfer deutet auch das Suffix: deine Krafthelden. Vergl. Ps. 103, 20.

Nochmals wird Vers 12, wie oben Vers 2, das Thal mit Namen genannt, wohin Gott die Feinde sich zusammen zu drängen reizt. Die ruhige Majestät, welche in dem אשב liegt: dort will ich sitzen zu richten — hebt sich schön ab von der aufgeregten Menge, die, ohne es zu ahnen, sich vor den Richterstuhl des Höchsten drängt. Vers 13 enthält das Urtheil in der Form des Befehls zu seiner Vollstreckung: Gott heisst seine גבורים die

[1]) Vergl. das Schiller'sche:

Der Krieg lässt die Kraft erscheinen,
Alles erhebt er zum Ungemeinen,
Selber dem Feigen erzeugt er den Muth.

Sichel anschlagen, weil die Ernte vollreif sei, die Kelter treten, weil sie übervoll — ein prächtiges, hier zum ersten Mal gebrauchtes Doppelbild des Weltgerichtes. Dasselbe gleicht einer Ernte, welche nach langem Warten kommt, wenn die volle Reife eingetreten ist. Was reifen muss, ist das Böse, worüber die letzten Worte des Verses keinen Zweifel lassen; vergl. Matth. 13, 30. Das an sich so liebliche und friedliche Erntebild wird hier schauerlich. Die Sichel erinnert an's Schwert, das Ueberlaufen der Kelter an Ströme fliessenden Blutes. Diese grausenhafte Ernte und Weinlese erscheint nach unserer Grundstelle wieder Jes. 63, 1 ff.; Apok. 14, 15.

Der verhängnissschwere Befehl des Herrn ist Vers 13 gesprochen. Demnächst soll er vollzogen werden. Unterdessen wird das Gewimmel immer grösser im „Thale des Dreschwagens" (Vers 14). Und dunkel wird der Himmel darüber (Vers 15). Man hört Jahve's Donnerstimme vom Zion her. Jetzt bricht das Wetter des Gerichts über die Heiden herein. Doch dem Blick des Sehers entzieht sich dasselbe im Dunkeln. Es frommt nicht, solches Gericht zu schauen oder zu beschreiben. Gott selbst wirft den Schleier der Nacht darüber. Um so heller strahlt dem Propheten die Rettung und sichere Bergung des Gottesvolks entgegen, Vers 16 a. E. Vergl. 3, 5. Es erfährt die Bewahrung des Herrn augenfällig (vergl. 2, 27). Denn in Wahrheit hat sich der Zion als unverletzliches Heiligthum bewiesen und wird künftig von keinem feindlichen Fusse entweiht werden. Wie Obadja 17, geht קדש hier auf die künftig respectirte Unantastbarkeit.[1])

Jener erschreckliche Gerichtstag ist für die Gemeinde Gottes nur ein luftreinigendes Gewitter geworden: nun erschliessen sich alle Segensquellen noch viel reichlicher als nach jener Heuschreckennoth 2, 21 ff. Mit Lust verweilt der Blick Vers 18 auf der überreichen Fülle von Wein und Milch, welche Juda (vergl. Gen. 49, 11) dann aufweist, namentlich aber auf dem Wasserreichthum, der ihm dann im Unterschied von der Gegenwart geschenkt wird. Die meist trockenen Wadi's des zerklüfteten Landes Juda werden alle von Wasser strömen. Namentlich aber

[1]) Baudissin, „Studien", II, 48.

wird vom Tempel aus eine Quelle das Akazienthal tränken. So sehr man auch hier auf symbolische Fassung förmlich gestossen wird, ist doch das Bild, das dem Seher vor Augen steht, ein concretes. Er ist auch hier Realist, sofern die physische Basis ihm für das Geistige unentbehrlich ist. Wie der natürliche Regen 2, 23 eigentlich gemeint ist, aber freilich zugleich als ein symbolisches Vorbild und Unterpfand für den geistigen (3, 1 ff.), so stellt sich ihm wirklich das verklärte Juda nach dem Gericht in so bedeutsamer Weise bewässert dar, dass seine Quelle sich im Heiligthum befindet. Das geistige Seitenstück dazu sehen wir in gewissem Sinn Vers 21. Das Äussere des Landes wird seinem geistigen Zustand dann völlig entsprechend sein.

Das „Akazienthal", wohin die Tempelquelle ihr Wasser entsendet, ist jedenfalls ein wasserarmer Wadi, wie denn die besonders auf der Sinaihalbinsel heimische Akazie (*acacia vera*, Schotendorn) gerade auf dürrem, sandigem Boden fortkommt. An die Num. 25, 1 ff. nach dieser Baumart benannte Localität lässt sich an unserer Stelle nicht denken, da dieselbe östlich vom todten Meere liegt und ein solcher Lauf der Tempelquelle daher gar nicht vorstellbar wäre. Credner hält das Kidronthal dafür, und es ist keine Frage, dass der Seher sich zunächst dieses am Tempelberg gelegene, meist öde, wasserlose Tiefthal von jener Quelle durchströmt denkt; aber der Name Akazienthal mochte zu seiner Zeit eher dem weiteren Lauf desselben nach dem todten Meer hin angehören, etwa einem Theil des heutigen Wâdi en-Nâr. Damit stimmt die offenbar obige Weissagung weiter ausmalende Schilderung Ezech. 47, 1 ff.

Während so Juda durch einen in seinem Heiligthum entspringenden Quell befruchtet und gereinigt wird, entbehrt solchen Segens das mit grösster menschlicher Kunst bewässerte Ägypten; es wird einöde und unfruchtbar wie das feindselige Edom. Jenes ist genannt als der alte Erbfeind, dessen Land manches unschuldigen Israeliten Blut getrunken hat (vergl. noch für Rehabeam's Zeit 1 Kön. 14, 25), Edom als das in jüngster Zeit so untreu gewordene Brudervolk. Auf beide, aber auf Edom zumeist, geht die begründende Anklage: wegen des Frevels an den Söhnen Juda's,[1])

[1]) Dasselbe Wort mit genit. obj. wie Obadja 10. Wo Joel auf Edom zu reden kommt, erinnert er sich auch an die Worte Obadja's.

dass sie unschuldiges Blut in ihrem Lande vergossen haben. Hier ist das Schlimmste herausgehoben, was Edom vorzuwerfen war. Bei dem Aufstand der Edomiter unter Joram sind nach allem Anschein die unter ihnen ansässigen Judäer getödtet worden. Das in diesen Ländern vergossene unschuldige Blut macht sie fortan unfruchtbar. Juda und Jerusalem werden künftig in ihrer Ruhe nimmer gestört, Amos 9, 15. Da das Gericht vollzogen ist, bedroht nichts mehr die Sicherheit der Stätte, wo Gott wohnt. Aber wie? Lastet nicht auch auf Juda der Fluch unschuldig vergossenen Blutes? Darauf antwortet der letzte Vers: Ich mache rein ihr Blut, das ich nicht rein machte;[1]) so viel als reinige sie von ihrer Blutschuld, beschaffe ihnen ein Sühnungsmittel, um solche Schuld zu tilgen, die ich bisher nicht als getilgt ansehen konnte. Auch das heilige Land bedarf der Reinigung, ehe es bleibende Wohnstätte Gottes und all' seiner Segnungen theilhaftig werden kann. Jene Tempelquelle ist der physische Ausdruck dieser Sühnung der Landesschuld wie der Segnung des Bodens. Im ersteren Sinn schliesst sich Sach. 13, 1, im letztern 14, 8 an unseren Spruch. — „Und Jahve ist wohnend auf Zion." Wie Obadja mit dem Satze schliesst: Jahve's ist das Reich! — so drückt Joel seiner Weissagung das Siegel der Vollendung auf mit diesem Worte, welches des Herrn bleibendes Innewohnen in seiner Gemeinde verheisst, die nun geheiligt und verherrlicht ist.

So stellt dieses vierte Capitel eine allgemeine Erhebung der Welt (welche freilich in historisch beschränkter Fassung als Bund der Israel feindlichen Völker erscheint) gegen das heilige Land und die heilige Stadt, im Grund gegen den Herrn selbst, in Aus-

[1]) Gesenius u. A. wollen statt des ersten נקיתי lesen נִקַּמְתִּי, nach LXX ἐκζητήσομαι. Allein beide Wörter sind überhaupt nicht synonym, sondern drücken das Gegentheil aus. נָקָה bedeutet rein erklären, *insontem declaravit*, synonym mit הצדיק, sonst mit persönlichem Object, hier mit dem des Delictums. דמם ist nach Num. 35, 27; vergl. Deut. 21, 8 das auf Juda lastende Blut, die Blutschuld, wofür häufiger der Plural, Ex. 22, 1 und oft. Anders Merx (S. 26 ff.). Ich erkläre (mache) ihr Blut zu einem נקי, zu einem reinen, das ich (vordem) nicht für נקי erachtet habe — sei nach Jon. 1, 14; Deut. 21, 8; Jer. 25, 29 s. v. a.: Ich lasse es nicht ungestraft vergiessen, erkläre es für unverletzlich. Auch bei dieser Fassung ist eine Sühnung, eine Reinigung und zwar der Personen vorausgesetzt. Vers 19 spricht aber mehr für die obige Erklärung. Auch lässt sich die von Merx für dieses *piel* angenommene Bedeutung (unverletzlich erklären) nicht belegen.

sicht. Diese Zusammenrottung der gottfeindlichen Mächte führt gerade zu ihrer Vernichtung, welche unweit des Heiligthums beim Ansturm wider dasselbe sie ereilt, indem der Herr seine richtenden Mächte endlich blutige Ernte halten lässt, während Juda, wohlgeborgen durch den Schutz seines Gottes, fortan seine unverletzte Wohnstätte sein wird, nachdem er durch Eröffnung eines neuen Gnadenquells sein Land gereinigt und befruchtet hat.

Schilderten Capitel 1—3 mehr von der Naturgeschichte aus den kommenden Tag des Herrn, so stellt Capitel 4 die Vollendung des Heils mehr im Anschluss an die Bewegungen der Völker dar. Denn mit dem göttlichen Reichsplan steht Beides in innigem Zusammenhang. Wie das gesammte Naturleben, das vegetabilische, das animalische, das siderische, so muss das politische Leben seinen Zwecken dienen. Um die Herrschaft Gottes und die Vollendung seiner Gemeinde herbeizuführen, werden alle Kräfte des Himmels und der Erde in Bewegung gesetzt. Zu seinem Gericht müssen Pflanzen- und Thierwelt, die Gestirne gleich der Menschenwelt mitwirken, wie sie alle davon betroffen werden. Und wie das Gericht, so tritt auch das göttliche Heil in allen Sphären der Erscheinungswelt zu Tage. Da ist nichts abstract Geistiges, aber auch nichts grob Materielles; nichts Natürliches, das von Gott nicht beseelt wäre, aber auch nichts Göttliches, das in der Natur sich nicht offenbarte. Wer so die Schöpfung und die Geschichte im Zusammenhang mit dem Reiche Gottes schaut, der ist im Stande zu weissagen, das heisst die Bestimmung der Natur und das Ziel der Geschichte zu verkünden!

Vergegenwärtigen wir uns nochmals die Hauptgedanken, welche Joel, durch Gottes Geist erleuchtet, aus den Naturereignissen und den geschichtlichen Begebenheiten herausgelesen hat:

1. Es kommt ein Tag der Abrechnung Gottes mit allen Ländern, wobei er seine furchtbare Obmacht über die Natur bekunden wird. Den Seinigen aber wird er auf Zion ein Asyl bereiten. Capitel 1 und 2.

2. Zugleich mit dem Nahen des Weltgerichts vollendet sich die Gottesgemeinde, und zwar durch eine alle Glieder derselben erfüllende Geistesausgiessung. Capitel 3.

3. Die Geschichte der Welt wird in eine allgemeine feindliche Erhebung der Völker gegen das Volk Gottes auslaufen. Indem sich so die Weltmacht zum Kampfe wider den Herrn zusammenthut, läuft sie dem Richter in die Hände 4, 9 ff.

4. Unterdessen erblüht um den Zion ein heiliger Gottesgarten, wo der Herr inmitten der Seinigen wohnt, indem Versöhnung und Segnung von da auch auf gerettete Heiden ausströmt.

Diese weltumfassenden Gedanken erscheinen freilich in mancher Hinsicht noch in national beschränkter Gestalt. Allein ihr universaler Anspruch leidet nicht darunter. Der Zion ist für den Propheten die Centralstätte der Heilsgeschichte und des Weltgerichts. Wider ihn, wider den Gott, der dort wohnt, einigt sich die ganze Welt. Dort ist der Ursprung des Endgerichts, wie die Quelle der Reinigung und Gnadenspende. Diese locale Einheit ist, statt der Tragweite dieser Sprüche Eintrag zu thun, gerade von eminenter Bedeutung,[1]) umsomehr, als der Prophet sich nicht in der Täuschung wiegt, dass Volk und Land, wie sie sind, ohne Weiteres zum Reiche Gottes taugen. Wie das Volk einer Sichtung, Durchgeistung und Heiligung in allen seinen Gliedern bedarf, so das Land der Reinigung und Verklärung, ehe Gott auf immer darin Wohnung nehmen kann. So haben wir hier einen gewaltigen Fortschritt der Weissagung. Zwar begegnet uns darin kein persönlicher Mittler, allein die Gottesthat an der Gemeinde, welche diese vollenden wird, ist hier bestimmt vorgezeichnet. Diese Gemeinde ist freilich noch nicht ausdrücklich von der nationalen Schranke befreit, aber deutlich ist die künftige Heilsgemeinde von der jetzigen Volksgemeinde unterschieden. Einmal muss noch eine neugebärende Geisteswirkung von oben sie befruchten, ehe sie dem entspricht, was sie sein soll: ein gotterfülltes Volk; dann aber ist das Heil, welches vor dem Endgerichte Bewahrung bietet, von dem persönlichen Verhältniss Gottes zum Einzelnen und des Einzelnen zu Gott abhängig gemacht.

Was nun die Erfüllung der Joel'schen Weissagungen betrifft, so hat bekanntlich der Apostel Petrus nach Apostelg. 2, 16 ff.

[1]) Vergl. Goethe's bekanntes Wort: „Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Conflict des Unglaubens und Glaubens."

das Pfingstereigniss als Erfüllung des dritten Capitels Joel's bezeichnet.[1]) Dass in der vorherigen Geschichte vom Eintritt einer solchen allgemeinen Geistesausgiessung nicht die Rede sein kann, leuchtet ein. Aber dort ist in der That die Erstlingsgemeinde, bestehend aus Juden und Judengenossen jeglicher Herkunft mit einem bisher in der Welt nicht dagewesenen göttlichen Geistesregen befruchtet worden, so dass fortan die göttlichen Gnadengaben (χαρίσματα) in ihr wohnten. Fortan war der heilige Gottesgeist das Erbe der Gemeinde. Sie ist mündig geworden, seit sie den Geist der Gotteskindschaft und -Gemeinschaft empfangen hat. Sie bedarf nicht mehr einer menschlichen Vermittlung und Vertretung vor Gott durch Propheten und Priester: sie hört selber die Stimme Gottes und empfängt seine Offenbarung. Dieser Geist ist nicht an einen bestimmten Stand oder ein Alter oder ein Geschlecht gebunden; er ist Eigenthum jedes lebendigen Gliedes des durch den persönlichen Glauben gebildeten Gottesvolkes, so dass im Höchsten sie Alle einander ebenbürtig und gleichberechtigt sind. Freilich nur so weit der Einfluss des göttlichen Geistes reicht, geht dieses Gottesvolk, diese mündige Gemeinde von Heiligen, so dass jener bekannte Spruch des Irenaeus zwar nicht von der Christenheit, wohl aber von der wahrhaft christlichen Kirche gilt, wie sie seit dem Pfingstfest besteht, ob auch nicht in localer und constitutioneller Zusammenfassung: *Ubi ecclesia ibi et spiritus Dei, et ubi spiritus Dei illic ecclesia et omnis gratia.*

Es mag auffallen, dass Petrus in jener Pfingstrede auf die obigen verheissenden Worte auch die weltgerichtlichen Drohungen Joel 3, 3 ff. unmittelbar folgen lässt. Dies geschieht aber in Uebereinstimmung mit der Absicht des Propheten und dem inneren Entwicklungsgang der Dinge. Daran, dass die Gemeinde jetzt ihre volle Weihe empfieng und ihrem vollen Bestande zugeführt werden sollte, erkannte der Apostel, dass nun auch jene andere Entwicklung, die der Weltmacht, ihrem Ende, dem Gericht zueile. Und gerade für jenes Israel, welches sich für diese Welt entschied, fiel ja Beides sehr nahe zusammen. Wenige Jahrzehnte

[1]) Der Spruch wird dort frei nach LXX citirt. Statt des μετὰ ταῦτα, welches dem hebräischen Text conform LXX haben, setzt er ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις, was nicht unberechtigt, da auch nach Joel jenes Ereigniss den Abschluss der Geschichte einleitet.

nachdem jener Geistesregen das Haus der Jünger zu Jerusalem hatte erbeben machen, loderte die Stadt in Flammen; nicht Opferduft, sondern Rauchdampf stieg vom Tempel zum Himmel empor; Feuer und Blut kämpften mit einander. Das Vertilgungsgericht war da, welches die Träger des Geistes Christi vorausgesagt und manche unheimliche Vorzeichen am Himmel und auf Erden angekündigt hatten.[1]) Durch dieses Gericht hindurch hat sich der Herr — freilich auf unvorhergesehene Weise — eine Rettungsgemeinde bewahrt. Diese bildete sich durch Sichtung des Volkes aus allen Einzelnen, welche den Namen des Herrn anriefen, das heisst zu Ihm, dem in Christo geoffenbarten, ihre Zuflucht nahmen. Dass Joel 3, 5 eine solche rein persönliche, nicht nationale Heilsbedingung aufstellt, weiss Paulus Röm. 10, 13 trefflich zu verwerthen, wofür er freilich von Dr. Aug. Wünsche sich muss schulmeistern lassen! Eine Handhabe für die Berechtigung der Heiden zur Aufnahme in's Gottesreich ist damit zweifelsohne gegeben, ob nun Joel hier gerade an Heiden dachte oder nicht.

Hat sich aber bei der Gründung der Kirche Jesu Christi diese Weissagung anfangsweise verwirklicht, so ist doch ihre Ausbildung, Ausdehnung und Vergeistigung noch nicht abgeschlossen. Die Gemeinde Gottes, zu welcher sich Viele aus allen Völkern haben herzurufen lassen, ist noch keineswegs in all' ihren Gliedern mündig und geistig, mit ihrem Haupte innig verbunden. Wenn das Werk dieses Geistes seiner Vollendung entgegen gehen und die Gemeinde als geisterfüllte wird zur Wohnung des Herrn ganz zubereitet sein, dann wird auch jenes Weltgericht, das an den Juden und den Heiden vorläufig sich schon vollzogen hat, seinem Abschluss zueilen, so zwar, dass aus einem allgemeinen Vernichtungskampf, den die Mächte dieser Welt wider die Kirche anheben, diese allein gerettet, gereinigt und geheiligt hervorgehen wird. Dannzumal wird das Wohnen des Herrn in seiner Gemeinde auf Erden auch äusserlich sich verwirklichen. Wie weit das Gemälde, das Joel von diesem Reich auf Zion entwirft, des künftigen zutreffendes Abbild, wie weit nur dessen verkürzter Schatten ist, kann erst die Zukunft lehren. Jedenfalls wird der inneren Herrlichkeit der Kirche die äussere entsprechen.

[1]) Vergl. Josephus, „De bello Jud.", VI, 5, 3, welche Erzählungen wenigstens zeigen, dass die Gewissen des Volkes geängstigt waren — nicht ohne Grund!

II. ABSCHNITT.

Die Propheten der assyrischen Zeit im nördlichen Reich: Amos, Hosea, Sacharja 9–11.

§ 26. Amos.

Es folgt eine Trias von Propheten, Amos, Hosea, Sacharja 9—11, welche sämmtlich dem nördlichen Reiche angehört, wenigstens dort ihre Wirksamkeit entfaltet haben, und zwar zu der Zeit, wo es mit demselben auf die Neige gieng. Der älteste von ihnen, Amos, ein geborener Judäer (aus Thekoa 1, 1), wurde unter der kraftvollen und glücklichen Regirung Jerobeam's II. durch das gebieterische Wort des Herrn von seiner Herde zur prophetischen Predigt im Mittelpunkt des abgöttischen „Hauses Israel" berufen. In strenger Einfachheit aufgewachsen, sollte er — ein Redner im Geist und in der Kraft des Elias — rücksichtslos die mit glänzendem Flitter bedeckten Schäden des Landes blosslegen und ihm das nahende Gericht verkünden. Er schaut das Gericht über die Völker nicht in einem zusammenfassenden Gemälde wie Joel, sondern in einem Cyklus von Einzelgerichten. Zwar kennt er auch den „Tag Jahve's", aber seine Gerichtsverkündung ist mehr historisch als eschatologisch. Und da er dem eigentlichen Object seiner Drohungen, dem nördlichen Reich eine Zukunft nicht verheissen darf, so tritt die Verkündung der Vollendung des Gottesreiches in den Hintergrund hinter der Ankündigung des Zerstörungswerkes, das Jahve an Israel vorhabe. Die erste Hälfte des Buches (1—6) enthält in wuchtigen Reden, die zweite (7—9) in kurzen einfachen, aber vielsagenden Gesichten das Strafurtheil über das abtrünnige, vom üppigen

Bilderdienst bezauberte, der elementarsten sittlichen Pflichten vergessende Volk. Dieses wird in aller Herren Länder zersprengt, ja vollständig deportirt werden, wobei dem Propheten Assur vorschwebt, das am Horizont sich bedrohlich zu zeigen begann.[1])

Aber, wenn auch die gegenwärtige Entwicklung nicht zum Heil, nur zum Gericht über Israel (nicht blos die Heiden, wie Joel vorwiegend hervorhob) führen kann — ganz ohne Lichtstrahl ist auch dieses Buch nicht. Auch hier — und hier in besonderem Masse — trifft es zu, was wir vom Inhalt der Weissagung während dieser ganzen Periode (S. 215) sagten: die Gerichtsdrohung stehe im Vordergrund, die Heilsverheissung bilde nur den lichten Saum der heraufziehenden dunkeln Gerichtswolke. Gerade bei Amos macht das Gericht wie eine Wetterwolke die Runde über den Völkern, um sich am schwersten über Israel zu entladen, und nur der letzte Saum davon lässt einen Strahl der göttlichen Gnadensonne durchscheinen, in dessen Licht eine heilvolle Zukunft sich aufthut.

In der fünften Gerichtsvision (9, 1 ff.) nämlich hat der Prophet das Gotteshaus Israels, das Heiligthum des nördlichen Reiches selbst, zusammenbrechen und dieses Volk unter seinen Trümmern begraben sehen. Ein radicales Vertilgungsgericht habe der Herr mit diesem sündigen Königreich im Sinn; nur wolle er nicht völlig vertilgen das Haus Jakob (= Reich Juda, Vers 8). Wie diese Einschränkung des Gerichtes an die patriarchalischen Verheissungen, so erinnert an die unveräusserlichen Gnaden David's der Spruch:

Amos 9, 11 f. An jenem Tage will ich aufrichten die Hütte David's, die zerfallene,
Und will ausmauern ihre Risse und ihre Trümmer aufrichten und sie bauen wie vorlängst,[2])
Auf dass sie in Besitz nehmen den Rest Edoms und alle Völker, über die mein Name ausgerufen worden, spricht Jahve, der Solches vollführt.

---

[1]) Der ganze geschichtliche Gesichtskreis zeigt viele Verwandtschaft mit demjenigen Joel's, ist aber wie S. 228 hervorgehoben wurde, um ein Merkliches vorgerückt.

[2]) Auffällig ist Vers 11[b] der rasche Wechsel in Genus und Numerus der Suffixe. Das suff. fem. plur. in פרציהן scheint nicht auf die Städte Juda's, sondern auf ein im Verbum liegendes גְּדֵרוֹת zu gehen. הרסתיו auf das in סכת liegende בית; an סכת schliesst sich ובניתיה.

Während der Prophet dem Nordreich, so mächtig und lebenskräftig es zur Zeit scheint, keine Hoffnung machen kann, wird der Bund Gottes mit David so wenig dahinfallen als der mit den Vätern des Volkes geschlossene. Das Haus David's ist freilich jetzt schon rissig geworden, eigentlich nicht mehr ein Haus, nur noch eine Hütte (vergl. Jes. 1, 8) zu nennen; bald stürzt sie gänzlich ein. Unlängst noch hatte Jerobeam's II. Vorgänger, Joas den jüdischen König Amasja besiegt; der Ruhm der davidischen Dynastie schien für immer erblichen. Aber diesem Augenschein zum Trotz verkündet der unbestechliche, unerschrockene Prophet dem ephraimitischen Lande, dass nur diese verachtete Hütte, das heisst das Reich Juda, dessen Seele das Geschlecht David's ist, einer heilvollen Zukunft entgegengehe, indem Gott die Macht dieses Hauses so herrlich herstellen werde, wie sie nur je gewesen sei. Das unbotmässige Edom[1]) werde sich wieder unter sein Scepter fügen müssen sammt all den für den Herrn bereits in Anspruch genommenen Ländern. Diese Verheissung schweift nicht in ungemessene Ferne, sondern bleibt in localer Beschränktheit wenigstens nach dem Sinne, welchen die Hörer des Amos damit verbinden mussten. Die vergangene Grösse Juda's schwebt, wie Vers 11 f. zeigt, dem Propheten als etwas künftig wieder Eintretendes vor. Hatte Jerobeam II. die Gränzen des nördlichen Reiches nach der Weissagung Jona's, des Sohnes Amitaj's, eben wieder hergestellt (2 Kön. 14, 25), so sollte nach des Amos Spruch dem Hause David's eine solche Herstellung seines Machtbesitzes in noch vollerem Masse beschieden sein. Nicht nur was David und Salomo wirklich inne hatten, sondern Alles, was vom Herrn als sein Eigenthum schon belegt war,[2])

[1]) Vergl. 1, 11. Als gehässigster Feind, an welchem das Haus David's vor Allem Genugthuung erleben muss, ist hier Edom allein genannt, was mit Obadja und Joel vorzüglich stimmt.

[2]) Die Erklärung: „Alle Völker, über welchen der Name des Herrn wird verkündet = gepredigt worden sein" — ist gegen den Sprachgebrauch. Nach Deut. 28, 10 heisst נקרא שם יי׳ על, der Name des Herrn ist über ein Volk proclamirt worden in dem Sinn, dass er davon Besitz ergriffen, es zu seinem Eigenthum gemacht hat. Das perf. ist aber auch nicht als fut. exactum zu deuten: alle Völker, auf welche ich (der Herr) ein Eigenthumsrecht werde proclamirt haben; vielmehr handelt es sich um das bereits dem Hause David's Zugesprochene. Einen viel universaleren Sinn gewinnen LXX dadurch, dass sie את שארית אדם lesen.

sollte ihm künftig dienen. Dazu gehört in strictem Sinn zum Beispiel auch Phönizien, das nie israelitische Besitzung war. Im weiteren Sinn könnte man freilich daran erinnern, dass schon dem David als Gesalbtem des Herrn, Sohn Gottes, virtuell die Weltherrschaft ist zugesprochen worden (Psalm 110; 2 und andere); allein die concrete Vorstellung des künftigen Davidsreichs ist doch hier noch (ganz wie Obadja 17 ff.) von der Vergangenheit bestimmt. Die Ausgestaltung und Erweiterung der Theokratie findet so statt, dass die bereits zu ihrem Dienste designirten Länder dem Haus David's wirklich alle unterworfen werden. Das spricht und verbürgt Jahve, „der Solches ausführt". Wie das geschehen soll, ist einstweilen noch unfasslich; genug, dass es zuletzt so kommen wird.

Dann hat Gottes Volk und Land Ruhe und geniesst friedlich des Segens, den ihm der Herr beschieden hat. Ganz ähnlich, wie Joel schliesst Amos mit der frohen Aussicht auf ein durch Gottes Gnade an Fülle der Gaben überreiches, durch keine Gerichte beunruhigtes Bundesvolk in Kanaan:

13. Siehe, Tage kommen, spricht Jahve,
Da reicht der Pflüger an den Schnitter
Und der Traubenkelterer an den Samenstreuer:
Und es triefen die Berge von Most,
Und alle Hügel zerfliessen.
14. Und ich lasse heimkehren die Gefangenschaft meines Volkes Israel,
Und sie bauen wieder die verödeten Städte und wohnen darin,
Und sie pflanzen Weinberge und trinken ihren Wein,
Und legen Gärten an und essen ihre Frucht.
15. Und pflanzen will ich sie auf ihrem Boden
Und nicht sollen sie mehr ausgerissen werden aus ihrem Boden, den ich ihnen gab —
Spricht Jahve, dein Gott.

Der Natursegen wird Vers 13 zum Theil mit denselben Worten geschildert, wie am Schlusse der Joel'schen Weissagung (4, 18), jedoch mit einem an die Thora sich lehnenden Ausdruck. Der Lev. 26, 5 beschriebene normale Stand der Landwirthschaft, wonach die Dreschzeit bis zur Weinlese und die Weinlese bis zur Saatzeit reichen soll, wird bei der prophetischen Schilderung der seligen Zukunft im ersten Theil noch überboten: Der Pflüger rückt an den Schnitter u. s. w. Man wird kaum mit Pflügen fertig sein, so wird die Saat schon reif dastehen, und kaum mit

Keltern, so wird schon die Aussaat zu beginnen haben, was ein ebenso wunderbar rasches Wachsthum als einen überreichen Weinsegen voraussetzt. Man wird mit Schneiden und Keltern fast das ganze Jahr vollauf zu thun haben. Daran schliesst sich dieselbe Hyperbel wie bei Joel: das Triefen, ja Zerfliessen der Höhen, welche überreich sind an Wein (und Milch). Dann schlägt auch die Stunde, wo die Deportirten, welche wir zum Theil schon aus Obadja-Joel kennen (vergl. Amos 1, 6. 9), die aber nach des Amos Erkenntniss noch weit zahlreicher werden sollen, sintemal ganz Israel unter die Völker „gesiebt" wird (9, 9), durch des Herrn Veranstaltung zurückkehren (Joel 4, 1), um mit ihrem Volke in ungestörter Ruhe das zu geniessen, was die Frucht ihrer vom Herrn gesegneten Arbeit ist, während gegenwärtig in Folge des Unsegens so oft das mit saurem Schweiss Gebaute und Gepflanzte den Fremden anheimfällt.

So sehen wir die Weissagung des Amos nur am Ende der Verheissung in Betreff des göttlichen Reiches sich zuwenden und die bevorstehende Aufrichtung desselben ähnlich wie Obadja und Joel in zeitgeschichtlicher, räumlicher und politischer Beschränkung darstellen. Ist dabei Joel reicher an weltumfassenden Blicken und an geistiger Vertiefung des göttlichen Segens, so hat dagegen Amos das Moment vor Jenem voraus, dass er, durch den Schauplatz seiner Wirksamkeit veranlasst, ausdrücklich darauf hinweist, es könne die dem David gegebene göttliche Zusage nicht dahinfallen.[1]) Zwar knüpft er nicht ausdrücklich an einen bestimmten Herrscher aus David's Haus die Hoffnung des künftigen Heils; aber er lenkt die Aufmerksamkeit auf die diesem Hause zu Theil gewordenen Verheissungen zurück, welche so wenig durch die Sünde des Volks und seiner Herrscher können aufgehoben worden sein, als die den Erzvätern gegebenen. Beide zusammen verbürgen den Fortbestand des Volkes, wenigstens eines lebens-

[1]) Dass „das Hereintreten des davidischen Königthums in den Kreis der messianischen Aussichten in ursächlichem Zusammenhang stehe mit dem vielversprechenden neuen Aufschwung, den es seit dem Regirungsantritt des ebenso frommen als thatkräftigen und mit allen Regententugenden geschmückten Usia nahm", (Riehm, „Die messianische Weissagung", S. 114) ist nicht zu behaupten. Dass die Prophetie solcher pragmatischer Stützen entbehren kann, hat sie bewiesen, indem sie unter Ahas das Messiasbild am vollendetsten und zuversichtlichsten zeichnete.

fähigen Ueberrestes durch das Gericht hindurch und seine künftige Reichsherrlichkeit unter davidischer Hoheit.

Die Erfüllung der Amos'schen Verheissung lässt sich in der Folgezeit nicht so handgreiflich nachweisen, wie die seiner Gerichtsdrohungen wider Israel. Wenn auch unter Usia eine Befestigung des südlichen Reiches stattfand — dem Wortlaut von Amos 9, 11 ff. genügt dieselbe nicht, ob man ihn noch so geschichtlich begränzt fasse. Die Aufrichtung des davidischen Reiches sollte, wie spätere Propheten deutlicher erkennen liessen, in höherem Baustil erfolgen und die Beschlagnahme der Heiden für dasselbe ganz anders weite Dimensionen annehmen, als die Zeitgenossen des Hirten von Thekoa sich's vorzustellen befähigt waren. In diesem weiteren und höheren Sinn proclamirte das Programm des Reiches Gottes der Apostel Jakobus (Apostelg. 15, 16 f.) mit den Worten des ihm geistesverwandten Amos (im Anschluss an LXX), nachdem der Davidssohn erschienen war, welchen die Synagoge nach unserer Stelle Bar Nafli (בר נפלי) genannt hatte (Sanhedr. 76^b),[1]) da er aus dem tiefsten Zerfall jene Hütte zum weltbeherrschenden Reiche aufrichten sollte.

§ 27. Hosea.

Die Zuversicht, dass der Herr es zuletzt mit seinem Volke noch zum Besten wenden werde, nachdem es das Gericht voll ausgekostet habe, tritt uns noch siegesgewisser in den Sprüchen des Propheten Hosea, eines jüngeren Zeitgenossen[2]) des Amos entgegen, der von diesem in Temperament, Auffassung und Darstellungsweise ebenso verschieden sich zeigt, wie er im Ziel und Wesen der Weissagung mit ihm übereinstimmt. Ist Amos ein rauher Bote der Gerechtigkeit des Herrn (immerhin nicht ohne priesterliches Mittragen des sein Volk treffenden Gerichts, wie

[1]) Franz Delitzsch, „Messianic Prophecies" p. 59 s.

[2]) Das Buch Hosea gibt die Zusammenfassung von Reden, welche im Verlauf eines längeren Zeitraumes gehalten worden sind. Die ersten derselben waren zweifellos noch unter Jerobeam's II. Regirung gesprochen, spätere (7, 7) geben die nach dessen Tod eingetretene Anarchie zu erkennen, und seine Wirksamkeit hat sich jedenfalls etwa bis in die Zeit Menahem's erstreckt. Dagegen ist kaum anzunehmen, dass er noch unter Hiskia thätig gewesen sei, wie die Überschrift angibt und man auch aus 10, 14 glaubt erhärten zu können.

7, 2. 5 zeigt), so Hosea der feurige Sänger der Liebe des Herrn zu seinem Volke. Zwar muss auch Hosea vorwiegend strafen und thut dies ohne menschliche Rücksicht und Schonung. Er muss womöglich noch Schlimmeres aufdecken als Amos, denn die Sittenverderbniss, Zuchtlosigkeit und Gottlosigkeit haben reissende Fortschritte gemacht. Das Gericht muss an Israel und seinen Herrschern sich bald und schrecklich vollziehen; ja auch Juda wird, wie der Seher mehr und mehr erkennt, davon betroffen werden.[1]) Diese Einsicht in das heillose innere Verderben, verbunden mit der Aussicht auf das hereinbrechende Gericht machen alle Saiten dieses liebevollen Sängers in tragischem, jeremianischem Schmerz erbeben. Allein ebenso tief hat er in Gottes grundlose Barmherzigkeit hinabgeschaut. Darum bricht oft ohne alle Vermittlung nach der Strafrede die herrlichste Verheissung hervor. Er weiss ja trotz allen Anscheins des Gegentheils, dass der Herr mit seinem Volk es am Ende gut und seine Verheissungen zur Wahrheit machen wird.

Auch dieser Prophet, wie Amos, beansprucht nichts weniger als eine höhere, geistigere Religion einzuführen, wie man neuerdings ihm zugetraut hat. Was er Neues bringt, wurzelt ganz in der alten, schon durch Mose dem Volke gewordenen Gottesoffenbarung, welche freilich, wie er bitter klagt, zu seiner Zeit in Vergessenheit und Missachtung gerathen ist. Aber allerdings führt Hosea tiefer als vor ihm irgend einer in das Geheimniss der Liebe des Gottes ein, der sein Volk unter Mose aus Ägypten geführt hat. Schon mosaisch ist die Bezeichnung Israels als des erstgeborenen Sohnes Gottes (Ex. 4, 22), vergl. S. 145, und die Anwendung des ehelichen Verhältnisses auf den zwischen Jahve und der Gemeinde bestehenden Bund (Ex. 34, 15 f.; Deut. 31, 16). Aber Hosea hat zuerst die letztere Analogie ausführlicher und innerlicher, als es bisher geschehen, entwickelt, ja sie zur Seele seiner Verkündigung gemacht, und damit eine unendliche Vertiefung jenes Bundes angeregt, deren volle Bedeutung erst der neutestamentlichen Gemeinde offenbar geworden ist. Die Ehe ist ein Liebesband, das nicht blos (wie das zwischen Vater und Sohn) durch die Natur geknüpft ist ohne Rücksicht

[1]) 4, 15; 5, 10 ff.; 6, 4. 11; 12, 3.

auf individuelle Zustimmung; sie beruht auf einer durch verwandte Herzensrichtung bedingten gegenseitigen Wahl. Es ist wahr, dass dieses Moment im Alten Testament noch nicht so stark hervorgehoben wird wie im Neuen Testament, einmal deshalb, weil die Stellung des Weibes im Alterthum noch eine mehr untergeordnete, dasselbe auf das Wohlwollen des Mannes unbedingter angewiesen war; sodann aber dem entsprechend auch darum, weil die Gemeinde selber noch nicht frei, nicht mündig geworden. Daher betont das Alte Testament an den betreffenden Stellen, wo es jenes Verhältniss beizieht, vorzugsweise die schlechthinige Abhängigkeit des Weibes vom Manne, der Gemeinde von ihrem Herrn und Gebieter, ihre Pflicht, sich ihm ganz und gar unterzuordnen: ihre erste und beste Tugend ist der Gehorsam, die keusche Treue gegen Ihn. Das Verhältniss ist (wie bei der alttestamentlichen Benützung des Vaterrechtes und der Sohnespflicht) noch ein mehr legales als bei der Anwendung der kindlichen und bräutlichen Liebe im Neuen Testament. Aber wenn irgend Einer, so ist Hosea ein Vorläufer des im Neuen Bunde erschallenden Minnegesanges. Er hat ein hohes, inniges Ideal von dem zarten Bande, das nach Gottes Willen die Gemeinde an ihren Herrn ketten sollte; er betont unaufhörlich, dass dieses Verhältniss in wechselseitiger Liebe sich bethätigen müsse und stellt die Verwirklichung dieses göttlichen Ideals für die Zukunft in sichere Aussicht. Er hat auf diese Weise ohne Zweifel nicht wenig dazu beigetragen, dass die Lieder, welche die Minne des Gesalbten preisen (Ps. 45, das Hohe Lied),[1]) auf die Gottes-Minne um Israel bezogen wurden, welche den Gipfel des künftigen messianischen Heils und zugleich sein innerstes Heiligthum bilden sollte. Die Gegenwart freilich stellte dem Propheten nichts als das Gegentheil dieser seligen Vereinigung des Herrn mit seinem Volke vor Augen. Je zarter und heiliger ihm der Bund vor der Seele stand, den der Herr mit seinem Volke eingegangen war, desto schmerzlicher empfand Hosea die entsetzliche Störung und Verkehrung dieser Liebesgemeinschaft durch die grobe Sündenschuld des Volkes. Damit aber auch dieses trotz seiner Stumpfheit empfinde, wie himmelschreiend seine Untreue sei, musste Hosea

[1]) Siehe oben S. 193.

in seinem persönlichen, häuslichen Leben ihm dieses arge Missverhältniss vor Augen stellen. Des Volkes Zweideutigkeit im Gottesdienst, sein Liebäugeln mit den kanaanitischen Naturdiensten ist nichts Anderes als Ehebruch (vergl. 4, 12. 15; 5, 3 f. 7; 6, 10; 9, 1). Capitel 1 ff. sehen wir also den Propheten von schwerem häuslichem Missgeschick betroffen. Sein Weib ist ihm untreu, sie läuft fremden Buhlen nach; seine Kinder sind Hurenkinder. Wie weit der Prophet wirklich Erlebtes erzähle, wie weit er nur einer didaktischen Form sich bediene, lässt sich schwerlich sicher ausmachen. Uns ist am wahrscheinlichsten, Hosea habe das Unglück der Untreue seines Weibes wirklich erlebt und hinterher erkannt, dass er (der Prophet und Vertreter Jahve's) nach Gottes Willen jene unglückliche Wahl treffen musste, um durch sein häusliches σκάνδαλον, das nur zu sehr des Volkes Aufmerksamkeit auf sich zog, diesem stets einen Spiegel vor die Augen halten zu können, in dem es erkennen sollte, wie es zum Herrn und wie der Herr zu ihm stehe, — die Erzählung des dritten Capitels dagegen sei dann, nachdem Prophet und Gemeinde sich einmal an jene Parallele gewöhnt hatten, frei von ihm entworfen worden, um ein bestimmtes Moment der Weissagung zu Darstellung zu bringen. Die drei Kinder der Buhlerin scheinen Capitel 1 wirkliche Kinder des Propheten zu sein, die durch ihre Namen (wie die des Jesaja 7, 3; 8, 3) dem Volk den Unsegen und das Gericht, die aus jener Untreue hervorgehen, in's Gedächtniss rufen sollen. Dagegen 2, 3 ff. denkt der Prophet an die Kinder der Gemeinde, das heisst ihre einzelnen Glieder, welche unter dem Druck ihrer Schuld leiden und gegen ihr sündhaftes Treiben reagiren sollen.

Ist das traurige lebendige Bild, das Hosea dem Volke vor Augen hält, fast ohne Worte stark genug, um auch einem in göttlichen Dingen stumpfen und gewissenlosen Geschlecht seine ungeheure Schuld zum Bewusstsein zu bringen, so dient es nun auch zur Veranschaulichung der Züchtigung, die der Herr mit seinem untreuen Volke vornehmen werde. Er wird die Hand von seiner untreuen Gemeinde abziehen (2, 8. 11 ff.) und seine Wohlthaten, für die sie nur den falschen Göttern dankt, wieder an sich nehmen, also durch Mangel und Noth sie zur Besinnung bringen; er wird auch, wie das dritte Capitel veranschaulicht,

sie an einen Ort einsperren, wo ihr der Umgang mit den Buhlen abgeschnitten ist, das heisst sie in's Exil führen, wo sie ihre kanaanitischen Unsitten, die an locale Bedingungen geknüpft sind, nicht mehr üben kann. Allein auch das Absehen dieser Strafen soll am Exempel der Buhlerin klar werden. Die göttliche Pädagogik führt sie in's Exil als in ein neues Ägypten, und in die Wüste wie zu einem zweiten Aufenthalt am Sinai, um sie zurecht zu bringen und ihre Liebe wieder zu gewinnen, ihr Heilsverlangen wieder zu wecken. Dort soll sie Busse thun, das heisst ihr Sinn sich wenden, damit sie verlange, zu ihrem früheren Gebieter, dem sie treulos entlaufen war, zurückzukehren (2, 9). Dort in der Strafzeit will der Herr, wie einst in der Wüste,[1]) auf's Neue um ihre Liebe werben (2, 16, welche unergründliche Herablassung liegt in diesem wiederholten Freien des Herrn um Israels Liebe!) und wenn sie dann, wie zur Zeit ihrer ersten Liebe, ihm freudig antwortet, ihr das gelobte Land wieder geben (2, 17). Oder wie es 3, 5 heisst: „Nachher (wenn sie im Zwang des Exils zur Besinnung gekommen sind) werden die Kinder Israels wiederkehren und Jahve'n, ihren Gott, suchen und David, ihren König, und werden hinbeben zu Jahve und zu seiner Wohlthat am Ende der Tage." Wie zum rechtmässigen Heiligthum, werden sie zum legitimen Herrscherhaus zurückkehren, zu „ihrem König David". Damit ist (wie Ezech. 34, 23) nicht der verstorbene König gemeint, sondern der dannzumal die Rechte und Gnaden David's vertretende Herrscher aus dessen Haus. Zwar wird von diesem Könige nichts Näheres ausgesagt. Aber jedenfalls wird unter seiner Regirung ausserordentliches Heil offenbar werden in den letzten Tagen. Die Stelle fasst noch mehr das davidische Haus als die Person des Königs in's Auge, gleichwie Amos 9; aber sie ist der persönlichen Concentration der messianischen Verheissung schon ungleich näher als Amos. Schön ist die Mischung der Gefühle beschrieben, welche dann die reuig Zurückkehrenden erfüllen: Von wonnigem Verlangen unwiderstehlich gezogen und doch zitternd im Bewusstsein der eigenen Unwürdigkeit (vergl. 11, 10) werden sie herzunahen zu dem Herrn und seinem Heil, der Offenbarung seiner Gütigkeit.

[1]) Vergl. auch 9, 10; 11, 1 ff.; 12, 10.

Aber auch der selige Endzustand wird von jenem Vergleich mit dem menschlichen Ehebund aus näher beleuchtet als der einer vollen inneren und äusseren Harmonie zwischen Himmel und Erde, Gott und seinem Volke. Wenn in der Gemeinde zur Zeit, wo sie in der Wüste geläutert worden, die erste Liebe zu ihrem Gott wieder erwacht, da wird sie ihn nach 2, 18 f. ihren Ehegemahl nennen, aber nicht mehr ihren Baal (Gebieter). Dieser Name der Baale wird aus ihrem Munde nicht mehr gehört werden. Sie wird also in zarter Scheu Alles meiden, was dem Herrn zuwider ist. Da ihr Herz ungetheilt ihm gehört, wird sie auch einer keuschen Sprache sich befleissen und jene Zweideutigkeit der Benennung Gottes meiden, die so oft die Brücke zum Abfall geworden ist. „Mein Baal" lautet unverfänglich und ehrerbietig, wird aber so leicht zum Deckmantel der Untreue. „Mein Mann", „mein Gemahl" — das ist ebenso traulich wie rückhaltlos hingebend; es schliesst jedes Liebäugeln mit den vielgestaltigen heidnischen „Gebietern" aus und enthält eine Seligkeit, die kein heidnischer Gott zu geben vermag. Dieselbe wird auch im Äusseren des Landes und Volkslebens sich ausprägen:

2, 20. Und ich schliesse ihnen einen Bund an jenem Tage
Mit dem Wild des Feldes und den Vögeln des Himmels und dem was auf der Erde kriecht,
Und Bogen und Schwert und Krieg will ich zerbrechen zum Land hinaus,
Und will sie ruhen lassen in Sicherheit.

Der Friede, die sichere Ruhe, welche dem Volke beschieden sein wird, das ganz seinem Herrn und Gott gehört, wird nach zwei Seiten geschildert. Es wird gute Ruhe haben vor den Thieren und vor den Menschen. Denn den ersteren, die den sündigen Menschen verderblich werden können, gebietet Gott, die Seinigen zu schonen. Dies wird ausgedrückt durch die Wendung: ich schliesse mit ihnen einen Bund den Menschen zu Gunsten, so viel als treffe eine Verfügung, die sie einhalten müssen.[1]) Es werden dabei drei Classen von Thieren genannt: das Wild draussen, wozu die reissenden Raubthiere gehören, die Vögel droben, unter denen es auch manche Räuber gibt, und das Gewürm unten, wozu zum Beispiel die tückischen Schlangen zählen.

[1]) Vergl. Hiob 5, 23 und oben S. 105.

Wie aber der Herr den Naturmächten verbietet, zur Landplage zu werden, so wird er auch die Angriffe der Menschen von seinem geheiligten Volke fernhalten. Der Krieg wird im Lande ein Ende haben. Gott selbst zerbricht Bogen und Schwert und das Kriegszeug [1]) überhaupt und schafft sie aus dem Lande.[2]) So wird man sich im Gegensatz zu der jetzt nöthigen beständigen Kriegsbereitschaft ruhigem Genuss des Friedens hingeben können. Diese Physiognomie des endlichen Gottesreiches, wonach es durch Naturfrieden und Völkerfrieden ausgezeichnet ist, hat Jesaja um einige Jahrzehnte später weiter ausgeführt. Siehe Jes. 2, 2 ff.; 9, 4 und sonst den Völkerfrieden, 11, 6 ff. den Naturfrieden.

Ihren inneren Grund aber hat diese äussere Harmonie der letzten Zeit in dem heiligen Liebesbunde, den dann der Herr zwischen sich und seinem Volke befestigt hat und der ein wahrhaft wechselseitiger geworden ist.

2, 21 f. Und ich werde dich mir antrauen auf immerdar;
Und will dich mir antrauen in Gerechtigkeit und Recht und Liebe und Erbarmen,
Und will dich mir antrauen in Beständigkeit und du sollst erkennen Jahve.

Der wahre Liebesbund gehört erst der Zukunft an. Der Herr wird als Bräutigam die Gemeinde als Braut sich antrauen,[3]) wie in feierlicher Wiederholung er dreimal zusichert. Dieser neue Bund wird aber nicht wieder nach kurzer Dauer gebrochen werden; er wird nicht weiter ein blos äusserlicher sein; er wird nicht länger ein einseitiger bleiben, sondern die geistige Gemeinschaft, in die der Herr mit seiner Gemeinde tritt, indem er ihr seine eigenen Eigenschaften mittheilt, sichert diesem Liebesbund seine innere Wahrheit und sein unverbrüchliches Bestehen.

Als Eigenschaften Gottes, welche den Bund vermitteln, indem die Gemeinde daran Antheil haben wird, werden genannt Gerechtigkeit (צֶדֶק) und Liebe (חֶסֶד). Jene bethätigt sich im Recht (מִשְׁפָּט), dem richtigen Spruch und normalen Handeln, diese in Erweisungen der Barmherzigkeit (רחמים). Beides sind Attribute, die Gott im höchsten und vollsten

---

[1]) Dass das scheinbar heterogene מלחמה so zu fassen sei, beweist Hos. 1, 7.

[2]) Prägnant steht: *frangam e terra* für *frangam et ejiciam e terra.*

[3]) אָרַשׂ wird vom Manne gesagt, der ein Weib (accus.) sich antraut, Deut. 20, 7; 28, 30.

Sinne zukommen,[1]) aber auch seinem Volke nicht fehlen dürfen, wenn es völlig mit seinem Gotte Eins werden soll. Die beiden Attribute sind nämlich zugleich so gewählt, dass sie das bezeichnen, was die Gemeinde als die Braut des Herrn schmücken muss, während das jetzige Israel sie vermissen lässt. Es sind die communicativen Tugenden Gottes, durch welche seine Verbindung mit der Gemeinde zu Stande kommt.[2]) Gegenwärtig mangeln Israel jene Grundtugenden der Gerechtigkeit und Liebe,[3]) weil

---

[1]) Wie Kautzsch im Tübinger Universitäts-Programm 1881: „Die Derivate des Stammes צדק im alttestamentlichen Sprachgebrauch" — nachgewiesen hat, ist die Grundbedeutung des Wortes צֶדֶק die der Normgemässheit, Rechtbeschaffenheit. Vom Menschen ausgesagt, bezeichnet es die Uebereinstimmung mit der von Gott gegebenen Norm, ist also von Haus aus weiter als der juridische Begriff von Gerechtigkeit. Doch ist dieser natürlich einbegriffen und steht im Vordergrund, wo es sich um das Volksleben und -Regiment handelt und von משפט die Rede ist. Wenn das Wort von Gott gebraucht wird, kann die Meinung nicht sein, dass Er unter einer sittlichen Norm stehe, was der Absolutheit des alttestamentlichen Gottesbegriffs widerspräche. Wo Gottes צדק gepriesen wird, geht es darauf, dass sein Thun mit der von ihm selbst gesetzten und geoffenbarten Norm übereinstimme. Das normale Grundverhältniss Gottes zum Menschen ist aber das des Wohlwollens, der Güte des Schöpfers gegen sein Geschöpf (nicht blos gegen Israel). Dies scheint uns in der angeführten Abhandlung nicht genug in Anschlag gebracht bei Erklärung von Stellen wie Jes. 41, 2. Der Sünde gegenüber muss freilich diese Rechtbeschaffenheit Gottes zur richtenden Gerechtigkeit werden; dieses ist eine Specification des Begriffs. Dem Bundesvolk (oder dem Frommen) gegenüber wird jene göttliche „Normgemässheit" wieder zur Huld, weil jene Störung aufgehoben, das normale Verhältniss eben wieder hergestellt ist, worauf Gott sich allerdings als den erweist, der mit seinem proclamirten Bund in Übereinstimmung handelt. — An unserer Stelle nun (vergl. Kautzsch a. a. O., S. 35) sind צדק und משפט keinesfalls synonym mit חסד und רחמים; sie beziehen sich aber auch nicht blos auf die göttliche Strafgerechtigkeit, sei es in Gestalt des Läuterungsgerichts an Israel oder des Strafgerichts an seinen Feinden; sondern sie gehen auf die unveräusserliche göttliche Gerechtigkeit, welche Er auch in diesem Bunde wahren, ja erst da voll offenbaren wird. Gott wird nach seinem wahren Wesen sich mit Israel verbinden, welches Huld bedeutet, aber — dies liegt in צדק und משפט im Unterschied von חסד und רחמים — keine Verletzung seiner Heiligkeit duldet.

[2]) Nowack: „Die durch ב eingeführten Gaben sind gleichsam die Brautgeschenke, die Jahve Israel, seinem Weibe bei Schliessung des neuen Bundes überreicht" trifft nicht ganz zu. Jene Eigenschaften sind nicht als Gabe gedacht, wodurch der Herr sich ein Recht auf die Gemeinde erwürbe.

[3]) 4, 1 f.; 5, 11; 6, 4 f.; 10, 4. 12; 12, 7.

und weshalb es auch in keiner Geistesgemeinschaft mit dem Herrn steht, keine „Erkenntniss des Herrn"[1]) ihm eigen ist. Dann aber werden jene göttlichen Eigenschaften in der Gemeinde sich spiegeln,[2]) wodurch die innigste Gemeinschaft mit ihm bedingt und angezeigt ist. Dieser neue Bund wird endlich geschlossen באמונה in Beständigkeit. Die Unwandelbarkeit, jener Ring, welcher Gottes Eigenschaften zusammenhält, wird auch den Bund mit seinem Volke zusammenschliessen und seine ewige Dauer verbürgen. In aufrichtiger, unentwegter Treue wird Gott sein Volk mit sich verbunden sein lassen, also auch diese eine beidseitige werden. Ihren Höhepunkt erreicht die Schilderung dieser göttlich bräutlichen Liebe in dem Zusatz: und erkennen wirst du den Jahve. Das Erkennen Gottes ist die Hauptbedingung, unter welcher allein das Volk den Bund halten kann; zugleich aber ist diese Erkenntniss, wie die Erwähnung am Schlusse zeigt, die höchste Frucht des in Liebe geübten Gehorsams gegen Gott. Dieses Verbum ידע bezeichnet bekanntlich auch sonst weit mehr als ein blos intellectuelles Wahrnehmen. Ein *„nosse cum affectu et effectu"* hat man es genannt. Es drückt die innere Aneignung von etwas aus, und wenn es eine Person zum Object hat, das aneignende Durchschauen derselben, die Zueignung in Liebe. So hat Gott Israel längst erkannt (13, 5); wenn es nun auch seinerseits dereinst den Herrn erkennt, so nimmt es ihn innerlichst in sich auf.[3]) Hier also ist das Ziel erreicht, das Gott von Anfang an durch seine Bundesschliessungen mit sündigen Menschen im Sinne hatte: die vollendete Lebens- und Liebesgemeinschaft zwischen ihm und seiner Gemeinde auf Erden. Dann tritt volle Harmonie ein zwischen Himmel und Erde.

2, 23 f. Und es wird geschehen an jenem Tage, da will ich antworten, spricht der Herr,
Antworten will ich den Himmeln und sie sollen antworten der Erde,
Und die Erde wird antworten dem Weizen und dem Most und dem Öl,
Und sie werden antworten der Jesreel,
Und ich säe sie mir im Lande und begnadige die Unbegnadigte
Und spreche zum Nichtmeinvolk: Mein Volk bist du!
Und es wird sprechen: mein Gott!

[1]) 4, 1; 5, 4.

[2]) Vergl. Psalm 72, 1; Jer. 23, 5.

[3]) Der Ausdruck „den Herrn erkennen" in diesem tiefen Sinn ist Lieblingswort des tief innerlichen Propheten und Herolds der göttlich-menschlichen Liebe.

Diese Harmonie steht im Gegensatz zur Gegenwart, wo im Haushalt der Natur mancherlei Störungen eintreten. Eines verlangt ja hier das andere. Die Früchte verlangen von der Erde Saft, die Erde vom Himmel Regen,[1]) der Himmel von Gott Wolken. So richtet sich schliesslich das Bitten und Seufzen aller Creatur nach oben zum Herrn des Lebens. Wo Er im Bunde ist, strömt der Segen über Alles. Dem Verlangen des einen Geschöpfes wird durch seine Güte das andere gewährend entgegenkommen (ענה), und so wird keine Bitte ohne Erhörung bleiben. Dann lösen sich die grellen Dissonanzen der Gegenwart in's Gegentheil auf. Der Name Jesreel, den Israel 1, 4 mit ominöser Erinnerung an die Blutthat Jehu's empfangen hatte, wird dann guten Omens werden und seine neue Einpflanzung im gelobten Lande bedeuten; statt Lo Ruchama, wie ein anderes Kind des Propheten, gleichfalls Israel darstellend, hiess, wird dieses Volk dann das Begnadigte heissen, dem besonderes Erbarmen widerfahren ist; das dritte endlich wird den Namen עַמִּי „mein Volk" wieder erhalten, der Israel eigentlich gehört, aber ihm gegenwärtig muss abgesprochen werden. Gott wird Israel wieder sein Volk nennen und Israel — man beachte auch hier die Gegenseitigkeit — wird mit voller Erkenntniss dessen, was es ausspricht, Jahve als seinen Gott anrufen. Schon im Pentateuch unter Mose hat ja Gott das Verhältniss, in das er mit diesem Volke ein gehen wolle, so bestimmt, es soll Ihm sein Volk und Er wolle ihm zum Gott sein.[2]) In der Vollendungszeit wird sich jenes Eigenthumsverhältniss beidseitig vollkommen realisiren.

Schon 2, 1 ff. hat der Prophet ganz abrupt an das Verwerfungsurtheil des 1. Cap. eine ähnliche Verheissung angehängt. Erst nachher kommt die physische (2, 8 ff; 3, 4) und ethische (2, 4. 9. 16; 5, 15) Vermittlung, durch welche jener Umschwung

[1]) Die Wichtigkeit des Regens für alles Gedeihen im Morgenland ist bekannt. Vergl. W. M. Thomson, „The Land and the Book", p. 90 f. „Im Morgenländer ist ein tiefes Gefühl der Unsicherheit und völligen Abhängigkeit in Bezug auf's tägliche Brod von den Regenschauern des Himmels, die fast jedes Jahr zögern, bis alle Classen peinliche Unruhe empfinden. Sehr oft ist da ein allgemeines Geschrei von Menschen, Vierfüssern und Vögeln, vom brennenden Himmel und welkenden Feldern, ehe der Herr die Himmel erhört und die Erde das Korn und den Wein und das Öl erhört."

[2]) Vergl. oben S. 145.

vom Zustand der Gottesfeindschaft zum Gottesbunde sich vollzieht. In dieser unmotivirten Verkündung der Verheissung 2, 1 ff. tritt die unergründliche Barmherzigkeit Gottes zu Tage, welche der eigentliche Grund des Heils ist.

Er setzt sein Ziel sich wie Er will
Und hat der Wege viele zu jedem seiner Ziele.

Die Verheissung hat an jener Stelle mehr politischen Ausdruck.

2, 1. Und es wird die Zahl der Kinder Israel werden wie der Sand des Meeres, der nicht zu messen und nicht zu zählen ist,
Und es wird geschehen, anstatt dass man zu ihnen sagte „Nichtmeinvolk seid ihr", wird man sie nennen: „Söhne des lebendigen Gottes."
2. Und schaaren werden sich die Söhne Juda und die Söhne Israel zumal
Und werden sich Ein Haupt setzen und heraufziehen aus dem Lande;
Denn gross ist der Tag von Jesreel.
3. Sprechet zu euern Brüdern: „Mein Volk", und zu euern Schwestern: „Begnadigte."

Trotz aller Schuld und Strafe bleibt es bei dem, was Gott Abraham zugesagt hat, dem er zahllose Nachkommenschaft verhiess, 1. Mos. 22, 17; 15, 5; vergl. 32, 13. Und wie dem Vater der Gläubigen verheissen war, dass in seinem Samen alle Völker sich segnen werden, so kann dieses Volk nicht immer ein Zeuge des göttlichen Fluches bleiben. Wie jetzt das Gepräge der Gottentfremdung, so wird es unverkennbar das Gepräge der Gotteskindschaft an sich tragen. Die pentateuchische Erklärung, dass Gott das Volk als Ganzes an Sohnes Statt angenommen habe (Ex. 4, 22; vergl. Hos. 11, 1), ist hier individualisirt: die einzelnen Israeliten sind Söhne des Gottes, der sich durch seine Offenbarung als den lebendigen erweist.

Die politische Folge dieser Begnadigung wird die sein, dass die gegenwärtige Spaltung des davidischen Reiches aufhört[1]) und alle Stämme willig unter Ein Haupt sich fügen, natürlich unter einen Fürsten aus dem gotterkorenen Herrscherhaus[2]) (3, 5). Das Gottesvolk, zahllos wie der Sand am Meer, geeinigt unter Einem Haupte, wird dann hinaufziehen aus dem Lande nach Jesreel. Mit diesem Aufzug ist ein kriegerisches Aufrücken gemeint. Das Volk wird in der grossen Ebene sich stellen, die so oft die

[1]) Sach. 11, 7. 14; Ezech. 37, 15 ff.
[2]) Vergl. Amos 9, 11; Ezech. 34, 23.

Wahlstatt gewesen ist, wo die Geschicke sich blutig entschieden haben und wo insonderheit der Herr zur Zeit der Richter Debora und Gideon durch seine Schaaren die überlegene Macht der Heiden auf's Haupt geschlagen hat. In diesem Sinne steht hier der Tag von Jesreel als der der Abrechnung mit den Heiden, wo Israel endgültig siegen und dadurch sich als das von Gott auf's Neue zu Gnaden angenommene Volk beweisen wird.[1]) So soll man denn die Glieder des Volkes begrüssen als begnadigte Angehörige des Herrn.[2]) Vers 3.

Hosea schaut diese herrliche Erhöhung als etwas, was erst auf das Gericht und eine langjährige (3, 3) Strafzeit folgen kann. Denn dermalen ist das Volk dessen ganz unfähig und unwürdig. Aber nicht als unabänderliches Fatum verkündet er dieses Gericht. Wenn das Volk umkehren wollte, so würde der Herr gewiss das bereits dem Tode verfallene gewissermassen neu in's Leben rufen. So spricht ihm denn der Prophet 6, 1 f. das heilsame Bussgebet vor. Ähnlich wie Joel die Gemeinde aufgerufen hat, dass sie durch aufrichtige, innerliche Trauer den nahenden Gerichtstag noch abwende (2, 12 ff.), so weist auch Hosea hier und 14, 2 ff. den Weg des Heils, abwartend, ob sein Volk seine Worte sich aneigne oder dieselben erst einmal künftig von der gerichteten, verbannten, ertödteten Gemeinde aufgenommen werden. Vergl. die Aufforderung Jes. 2, 5.

6, 1. Wohlan, so lasset uns wiederkehren zu Jahve,
Denn Er hat zerrissen, so wird Er uns auch heilen.
Er hat geschlagen, so wird Er uns auch verbinden.
2. Er wird uns lebendig machen innert zwei Tagen,
Am dritten Tag wird Er uns auferwecken, dass wir leben vor Ihm.
3. Und lasset uns erkennen, darnach jagen,[3]) dass wir erkennen den Herrn:
Wie Morgengrauen sicher ist sein Aufgang,[4])

---

[1]) Unberechtigt ist die Specialisirung der Weissagung und das Urgiren des localen Ausdrucks bei Hitzig, der sie so versteht, als habe der Prophet in jenem Thal eine Hauptschlacht gegen die Assyrer erwartet, was nicht eingetroffen sei.

[2]) Auch hier geht das Suff. in עמי auf Gott, nicht den Sprechenden, der seinen Bruder als Landsmann begrüsse, was auf eine gegenseitige Anerkennung von Juda und Ephraim hinauskäme (Hitzig).

[3]) Wie dieses רדף, hat Paulus im Neuen Testament gerne das griechische διώκειν gebraucht, Röm. 9, 30 f. und sonst.

[4]) Sein Ausgang (vergl. צאת השמש) ist „feststehend", d. h. sein Erscheinen so zuverlässig, wie das der Morgenröthe. Vergl. Psalm 89, 38.

Und kommen wird Er zu uns wie der Regenguss,
Wie der Spätregen, welcher das Land besprengt.[1])

Wenn das Volk seinen Sinn zu Gott zurückwenden,[2]) ihn eifrig und innerlich suchen (Vers 3) wollte, so würde er das Gericht so gewiss beseitigen, als er es herbeigeführt hat und, was noch mehr besagen will, sich erkennen lassen, sich mit seiner Gnadenoffenbarung einstellen so sicher und regelmässig, als in der Natur die regelmässigsten Erscheinungen eintreffen. Besonders wichtig ist aber die Vers 2 ausgesprochene Erkenntniss, Israel müsse sterben um zu leben; es befinde sich im Grunde schon jetzt völlig im Todeszustande und könne nur durch eine neuschaffende Gottesthat demselben enthoben werden. Weitläufiger entwickelt finden wir diese Idee bei Ezechiel (37), zu dessen Zeit ja freilich der Todeszustand schon viel offenkundiger hervorgetreten war, die Gebeine der Gemeinde zerstreut auf der Erde herumlagen. Wie aber dort die Allmacht Gottes betont wird, die auch das Todte wieder lebendig machen könne, so schon an unserer Stelle, wo sie durch die zuversichtliche Zusage יחינו bezeugt wird, namentlich aber auch durch die Zeitbestimmung, wodurch offenbar die denkbar kürzeste Frist bezeichnet werden soll. Binnen zwei Tagen[3]) wird's unerhörter Weise geschehen, dass in's Volk wieder göttliches Leben kommt, so dass es am dritten durch Gottes Gnadenwirkung sich wieder wunderbar aufrichtet zu einem heiligen, seligen Leben vor Gottes Angesicht. Es ist nicht eigentlich von der Auferweckung begrabener Körper die Rede, wohl aber von einem Werk, das nach des Propheten Ueberzeugung nicht weniger als diese wunderbar ist und Gottes Allmacht allein zuzutrauen: von der Erweckung des Volkes aus dem geistigen

---

[1]) Vers 1. Wir würden die hypothetische Form gebrauchen: Hat Er zerrissen, so wird er auch heilen; hat Er geschlagen u. s. f. Die Weglassung der Copula bei יך ist auffällig, war aber nothwendig, um die Durchsichtigkeit der Periode nicht zu trüben. Vers 3 geben die ersten Worte gleichfalls hypothetisch die Voraussetzung zum Folgenden: Jagen wir nach seiner Erkenntniss, so ist sicher sein Aufgang . . . .

[2]) שוּב אֶל ה" oder עַד יהוה, 14, 2, oder mit בְּ, 12, 7, ist gleich dem neutestamentlichen μετανοεῖν. Dass diese Umkehr nicht eintrete, beklagt 11, 5.

[3]) מִיָּמִים ist partitiv. Unterschieden wird, ob auch mehr formal in der lebendigen Schilderung, das Lebendigmachen, das auf den zweiten Tag und die Aufrichtung aus dem Grabe, die auf den dritten fällt.

Tode und einem leiblichen Zustand, der nicht besser ist und im Grund nichts Anderes als Tod,[1]) zu einem wahren Leben durch Gott und vor Gott, das in Gott seine geistigen Wurzeln hätte und von ihm sein äusseres Gedeihen empfienge.

Im Übrigen geben die Reden Hosea's (Cap. 4—14) keine wesentlichen neuen Aufschlüsse über die Zukunft des Reiches Gottes. Sie führen das Cap. 1—3 Enthaltene näher aus. Vor Allem wird die heillose Verderbniss des Jahve untreu gewordenen Volkes aufgedeckt, von 9, 10 an mit elegischen Rückblicken auf die Zeit der ersten Liebe. Ephraim-Israel wandert, da es unverbesserlich sich zeigt, in's Exil nach Ägypten und Assur,[2]) den Ländern, mit denen es liebäugelt, indem es sich Hülfe von ihnen verspricht.[3]) Doch kann sich der Herr in seinem unergründlichen Erbarmen nicht entschliessen, es für immer dem Gericht der Vernichtung preiszugeben, wie weiland die Städte des Siddimthales 11, 8 ff.

11, 8. Wie sollte ich dich hingeben, o Ephraim, dich preisgeben, o Israel?
Wie sollte ich dich machen gleich Adma, dich setzen wie Zeboim?
Es kehrt sich mein Herz an mir um, zusammt gerathen in Wallung[4])
meine Mitleidsgefühle.
9. Nicht will ich vollführen meinen grimmen Zorn, nicht wiederum
Ephraim verderben.
Denn Gott bin ich, nicht Mensch,
In deiner Mitte heilig und will nicht in der Wallung kommen.
10. Hinter Jahve werden sie dreinziehen wie hinter einem brüllenden
Löwen,
Denn brüllen wird Er, und herzubeben werden die Kinder vom
Meere her,

---

[1]) Vergl. 13, 1, Ephraim, der mächtigste Stamm starb hin, mit Bezug auf die Richterzeit gesagt.

[2]) 8, 13; 9, 3. 6; vergl. 10, 6; ferner 11, 5. 11.

[3]) 7, 11; 8, 9; 14, 4.

[4]) Die Grundbedeutung dieses נכמר ist wohl: entbrennen, heiss werden, vergl. Nowack z. d. St. (Comm., S. 208). Die נִחוּמִים, Mitleidsregungen (ähnlich wie רחמים, Gen. 43, 30) werden zu brennendem Schmerz gesteigert, wenn ein Vater oder eine Mutter ihr Kind leiden sehen. Das wird hier auf Gott übertragen, dem es unerträglich wird, dem Leiden seines Volkes zuzusehen. Vor Anthropopathien schrickt der Prophet nicht zurück, welcher Gottes Vereinigung mit seinem Volk im Bilde heiliger Minne schaut. Wie übrigens solche Übertragungen menschlicher Affecte auf Gott nach der Bibel selbst zu rectificiren sind, zeigt Vers 9. Göttliche Liebe und Heiligkeit kann vergeben und vergessen. Denn sie ist frei von aller Leidenschaftlichkeit, auch wenn sie zürnt.

Herzuflattern werden sie wie Vögelein aus Ägyptenland und wie Tauben aus dem Land Assur,
Und ich will sie siedeln lassen auf ihren Behausungen.

Über das Gericht hinaus reicht die Gnade des Herrn; der prophetische Blick schaut auch hier hinter dem Exil die Rückkehr seines Volkes zur Heimat. Vom Meer, dem mittelländischen, also von Javan her, wo schon viele Gefangene weilen (Obad. 20; Joel 4, 6), von Assur und Ägypten, wohin bald viele sollen entführt werden, wird der Herr sie rufen und heimwärts führen. Sein Ruf wird so gewaltig sein, dass die Ihm äusserlich und innerlich Entfremdeten unwiderstehlich davon gezogen, Folge leisten müssen, halb bange vor seiner erschreckenden Macht, die er beweist, halb froh des Heils, das seine Liebe ahnen lässt, die ihn bewegt, sein Volk wieder zu suchen. Diese Mischung der Gefühle (wie 3, 5) wird noch durch das schöne Bild der Zugvögel und Wandertauben dargestellt, die vom entlegenen Lande nach ihren heimischen Wohnungen fliegen, erst ängstlich herumflattern, dann zutraulich werden und in die früheren Behausungen sich einnisten.

Dass es mit Ephraim wirklich zum Sterben gehen werde, freilich auch dann noch der Herr Heilsgedanken mit ihm habe (vergl. 6, 1 ff.), besagt die schwierige Stelle 13, 12 ff. Die Acten über Ephraim sind geschlossen. Der Richter ist im Begriff das Todesurtheil auszusprechen. Eine vorübergehende Heimsuchung thut's bei dem verstockten, unweisen Volke nicht. Bildlich gesprochen: Wenn Wehen der Gebärerin Ephraim ankommen, so ist er ein unweiser Sohn, der nicht zur rechten Zeit in der Mutterscheide sich einstellt. Durch diese Hartköpfigkeit macht er eine glückliche, leichte Geburt unmöglich. Das Volk wird also, sofern es leidet, mit der Gebärerin, sofern es eine heilsame Frucht der Leiden durch seinen Eigensinn vereitelt, mit dem widerstrebenden Kind verglichen, das sie gebären sollte. So werden Wehen und Schmerzen nicht genügen, um die heilsame Busse zuwege zu bringen. Dem Tode muss das Volk verfallen.

13, 14. Aus der Unterwelt Hand werde ich sie befreien, aus dem Tode sie auslösen.
Wo sind deine Seuchen, Tod, wo ist dein Stachel, Unterwelt?
Reue verbirgt sich vor meinen Augen.

Wenn die beiden ersten Sätze des Verses fragend gelesen werden, so ist die Stelle ganz strafend, ohne Hoffnung verurtheilend. Sollte ich sie aus der Macht des Hades befreien . . . ? Nein, nur zu, ihr Mächte des Todes — ich erbarme mich nicht! Allein jene fragende Fassung ist durch nichts angezeigt und formal wenig wahrscheinlich. Material widerspricht sie dem Charakter der hoseanischen Weissagung, welche stets hinter dem Gericht eine Aussicht auf Erlösung aufthut. Der Sinn wird also vielmehr sein: erst aus der Unterwelt werde ich sie erlösen. Deshalb steht auch hier שְׁאוֹל vor מָוֶת. Dass Gott sein Volk zuletzt erlösen werde, steht für Hosea fest. Allein es wird ihm klar, dass nicht nur eine vorübergehende Schmerzenscur vorher eintreten muss, sondern das radicale Gericht des Todes. Also erst aus dem Reich dieser Gewalt, welcher es nun überantwortet wird, wird der Herr sein Volk einlösen. Der folgende Aufruf: Wo sind deine Seuchen, Tod? u. s. w. könnte nach Analogie von Vers 10 verstanden werden: Wo bleibt dann deine Gewalt? Du wirst nichts über sie vermögen, wenn ich sie erlöse. Allein dazu passt der Schluss des Verses und der Anschluss des folgenden nicht; denn zu übersetzen: in Reue verbergen wird er sich vor meinem Angesicht — es wird dem Tod gewissermassen leid sein, dass er sich an meinem Volke vergriffen hat — ist nicht rathsam.[1]) Vielmehr bedeutet der Ausdruck „vor Gottes Angesicht sich verbergen", von einem Rathschluss gesagt, dass er vor ihm nicht Raum finde, ihm nicht genehm sei, nicht zu Sinne komme. נֹחַם Reue ist vom Niphal der Bedeutung nach gebildet, wie es von Gott z. B. Gen. 6, 6 steht. Gottes Todesurtheil ist unwiderruflich. Zu seiner Vollstreckung werden aufgerufen die Seuchen des Todes, d. h. die, welche die Menschen dem Tod ausliefern, der „Stachel der Unterwelt" ist das Mittel, wodurch sie die Menschen in ihren Bereich bringt; also all' ihre Werkzeuge sollen sie aufbieten, um das blühende Ephraim absterben zu machen. Nur ist dieses Ersterben kein hoffnungsloses, da nach 6, 2 der Herr auch aus dem Todeszustand sein Volk wieder erwecken kann und will. Er wird es einst thun, weil seine Liebe nicht endgültig sich von seinem Volke scheiden kann (11, 8). Er thäte es aber nach

[1]) Ebenso wenig die L. A. Hitzig's, נִחַם statt נֹחַם.

6, 1 ff. unverzüglich, wenn es nur innerlichst sich zu ihm wenden wollte, daher der Prophet am Schlusse seines Buches noch einmal wie Cap. 6 in herzgewinnender Weise ihm zuredet und ihm die rechte gottgefällige Gesinnung in den Mund legt, 14, 2—4. Würde es aufrichtig sich wieder zu Gott wenden, und ihn um Vergebung bittend, von ihm allein Heil und Hülfe erwarten, so würde er „seinen Abfall heilen" und dem Volke zum befruchtenden Thau werden, der es neu sollte aufleben machen, dass es gediehe wie die Lilie so anmuthig, wie der Libanon so fest. Da würde es Gottes ewige Treue und Güte erst erfahren. Aber freilich — erinnert der letzte Vers — Weisheit und Gelehrigkeit gehört dazu, um Gottes Wege zu verstehen zum eigenen Heil.

Diese Erkenntniss gieng dem Volk Hosea's ab. Oberflächlich angesehen war sein Wirken erfolglos. Ephraim musste hinab in den Rachen der Unterwelt. Aber um so kostbarer war und ist das Zeugniss, das er hinterlassen hat aus der Tiefe des Geistes, der Zeit und Ewigkeit umspannt. Das Schicksal jenes Volkes hat seinem Wort das Siegel der Beglaubigung aufgedrückt. Der Herr hat es verstossen, um es wieder zu suchen und auf's Neue um seine Liebe zu freien. Wohl ist die von Hosea nach dem Exil verheissene Rückkehr hinter der Weissagung zurückgeblieben. Juda wurde zwar dort in der That vom Götzendienst geheilt, allein so innerlich, wie sie nach des Propheten Wort werden sollte, war die damalige Bekehrung von ferne nicht. So konnte auch äusserlich das Volk nicht zur verheissenen Herrlichkeit gelangen. Das davidische Königthum blühte nicht mehr auf; die Verbannung wurde nicht ganz aufgehoben, ja sie wurde bald wieder allgemeines Loos für Israel und Juda und dauert bis heute. Aber dem Israel, das sich in Wahrheit zum Herrn wandte, wurde dessen Heil (טוּב) aus David's Haus (3, 5) in ungeahnter Seligkeit offenbar. Und noch stehen wir nicht am Ende der Tage. Der unermüdliche Gnadenruf Gottes an dieses Volk dauert gleichfalls fort. Wir harren mit dem Apostel (Röm. 11) des Tages, wo es nach langer Verblendung in sich gehen und Hosea's Losung (6, 1 ff.; 14, 2 ff.) zu der seinigen machend, seinem rechtmässigen Könige huldigen wird.

Hosea's Tiefblick hat erkannt, dass der gegenwärtige Bestand der Gottesherrschaft sich erst im Gericht auflösen und das Volks-

thum durch einen Todesprocess hindurchgehen müsse, ehe das wahre Gottesreich Raum gewinnen könne. Aber aus dem Todeszustand werde sich der Herr binnen drei Tagen seine Gemeinde in's Leben rufen, wenn erst die rechte Herzensstellung zu ihm vorhanden sei. Daran knüpft sich das Wort Jesu Joh. 2, 19, welches zuerst auch nicht auf einen begrabenen Menschenleib geht, sondern auf den vor Augen stehenden Tempel, die Verkörperung der alttestamentlichen Gottesgemeinde. Jesus kündet den Juden als Zeichen an, dass, wenn sie nun bald durch ihre Verblendung dieses Heiligthum dem Untergang preisgeben werden, Er derjenige sei, der in kürzester Frist die Gemeinde Gottes wieder in's Leben rufe, den Tempel reiner und wahrer wieder aufbaue. Doch ist der Evangelist nicht im Unrecht, wenn er Vers 21 anmerkt: Er sagte Solches von dem Tempel seines Leibes. Denn zwischen dem Leibe Christi und der Gemeinde Gottes besteht ein innerer und äusserer Zusammenhang. War doch Christi Leib der vollendete Tempel, in welchem Gott Wohnung genommen hatte. Als die Juden an diesen heiligen Leib Hand anlegten, haben sie ihr eigenes Heiligthum und Volksthum dem Untergang geweiht. Und als Christus am dritten Tage leibhaftig auferstanden war, war die neue Gottesgemeinde zum Leben erwacht; denn ihr Haupt lebte. Dieser Zusammenhang wird dadurch symbolisch angezeigt, dass Christus gerade am dritten Tage auferstand und so buchstäblich das Wort Hos. 6, 2 sich erfüllte. Denn nicht blos Jona's Vorbild (Matth. 12, 40), sondern gewiss auch dieser Spruch Hosea's gehört zu den Worten der Schrift, nach welchen der Messias gerade am dritten Tage auferstehen sollte laut Jesu eigener Lehre.[1]) Wir sehen hier wieder eine Bestimmung, die in ihrer Einzelheit zufällig scheint, buchstäblich erfüllt, etwas was mehr bildlich gesprochen schien, in äussere Thatsächlichkeit getreten. Denn es herrscht hier ein inniger Zusammenhang zwischen dem Einzelnen, welcher den Zufall ausschliesst, und eine mächtige Wechselwirkung zwischen dem Geistigen und Physischen, welche die Trennung von beidem nicht zulässt.

Aber nicht blos, dass eine neue Gemeinde der Zukunft durch Gottes unendliches Erbarmen wunderbar in's Leben gerufen

[1]) Matth. 17, 23; 20, 19; 27, 63; Marc. 8, 31; 9, 31; 10, 34; Luk. 9, 22; 18, 33; 24, 7. 46.

werden müsse, hat Hosea geschaut. Ihm war auch ein tiefer Blick in die verborgene Herrlichkeit dieser künftigen Gottesgemeinde vergönnt. Ihm, dem „Minnesänger unter den Propheten", wie ihn Delitzsch einmal genannt hat, ist als das tiefste Geheimniss der Wege Gottes jenes unergründliche Erbarmen erschienen, als letztes Ziel derselben die seligste Liebesgemeinschaft zwischen dem Herrn und seiner bräutlich geschmückten, Ihm ganz und gar zugethanen Gemeinde. Darin erst wird Gottes Rathschluss sich voll und rein verwirklichen; dadurch erst volle Harmonie zwischen Himmel und Erde, Natur und Menschenwelt eintreten. Wir wissen, wer diese Verheissung zur frohen Botschaft umgewandelt hat. Nicht schwärmerische Kühnheit hat den Propheten zu so hohen Worten verleitet, sondern ein heller Strahl der kommenden Sonne hat ihn erleuchtet. Der Sohn Gottes, in welchem die Liebesgemeinschaft zwischen Gott und Mensch sich vollendet darstellte, bürgt dafür, dass dieses das Ziel der Wege Gottes mit der Menschheit sei. Und nicht eher wird die Weltgeschichte enden, als bis dieses Ziel erreicht ist.

§ 28. Sacharja 9—11.

Mannigfache Berührung mit Hosea's Buch zeigt ein Abschnitt, der jetzt mit dem des nachexilischen Sacharja vereinigt, einem jüngeren Zeitgenossen jenes Propheten der assyrischen Periode seine Entstehung zu verdanken scheint und den wir deshalb hier behandeln. Für Abtrennung dieser Orakel von den nachexilischen, Sach. 1—8, berufen wir uns weniger als es sonst geschehen ist, auf die Verschiedenheit des Stiles und des äusseren prophetischen Gewandes oder des Vorstellungs- und Ideenkreises, in welchem sich die betreffenden Theile des Sacharjabuches bewegen. Dagegen scheint uns von entscheidendem Gewicht das vorexilische Gepräge, welches die den Propheten Cap. 9—11 umgebenden Verhältnisse tragen. Unter den bedrohlichen, vom Propheten bescholtenen Feinden Israels erscheinen, wie bei Joel und Amos, Syrien, Phönizien, Philister, deren ziemlich autonome Städte (Damaskus, Tyrus, Sidon, Askalon, Gaza, Ekron, Asdod) in Gegensatz zu Jerusalem treten. Als die Länder, wohin Gott sein Volk in die Verbannung schicken werde, sind Ägypten und Assur, 10, 9 f., genannt, genau wie Hosea 11, 11; vergl. Jes. 7, 18; als das Land, wo viele Gefangene schon ferne der Heimat schmachten, Javan, 9, 13, wie Joel 4, 6. Siehe darüber oben S. 225. 228. Wie somit die äussere politische Lage viel eher die hoseanische als nachexilische ist, so auch die innere [1]). 9, 8 verlangt nicht

[1]) Gegenüber diesen Instanzen erscheinen uns auch die Nachweise der Abhängigkeit dieses Propheten von Ezechiel, Micha, Jeremia u. s. w., die neuer-

nothwendig, dass der Tempel zerstört sei, passt vielmehr trefflich zu gelegentlicher Brandschatzung desselben, wie sie schon vor der assyrischen Zeit mehrfach stattgefunden hat. Aber nicht nur das südliche, selbst das nördliche Reich, Ephraim, scheint noch zu bestehen. Denn es wird nicht etwa nur seiner gedacht wie Sach. 8, 13, worauf sich Hengstenberg beruft, oder ihm eine Zukunft zugesichert wie Ezech. 37, 15—28, sondern Stellen wie 9, 10. (13); (10, 6 f.) und 11, 14 setzen den Bestand dieses Reiches als gegenwärtiger Macht voraus. Wohl gibt es schon viele Gefangene im fernen Heidenland, aber eine allgemeinere Verbannung steht erst bevor 10, 2. 9. Das heidnische Unwesen der Orakelgötter (Teraphim), Wahrsager und Traumdeuter (10, 2) steht noch in voller Blüthe wie Hosea 3, 4, während nach dem Exil das Volk sich davon geheilt zeigt. Dass der Prophet sich künstlich in einem „archaistischen Schematismus" bewege, die Feinde des Reiches Gottes mit den vorexilischen Namen bezeichne, die Sünden der späteren Zeit übertragener Weise als „Götzendienst" kennzeichne — sind unbefriedigende Annahmen, durch welche man die nachexilische Entstehung möglich zu machen suchte.[1])

Fragt man, aus welcher Veranlassung man dazu kommen konnte, dieses Orakel 9—11 dem nachexilischen Sacharja zuzuschreiben, so würden wir namentlich auf die Ähnlichkeit von 9, 9 mit 2, 14 hinweisen. Doch verdient auch die Vermuthung Bertholdt's, dass der Verfasser jener Capitel gleichfalls den Namen Sacharja geführt haben und mit dem Jes. 8, 2 genannten (vergl. 2 Chron. 26, 5) identisch sein möge, nicht die geringschätzige Abfertigung, die ihr von Ewald widerfahren ist. Dieselbe wird besonders nahe gelegt durch den Umstand, dass jener Freund Jesaja's ebenfalls einen Berechja zum Vater hat. Vergleiche übrigens die Vermuthung Bleek's („Einleitung in das Alte Testament", 4. A., S. 449). Dieser Prophet, nach seiner Weissagung sehr wahrscheinlich ein Judäer, der aber, wie Amos, nach dem nördlichen Reiche sich begeben hatte zum Behuf seiner dortigen Thätigkeit (10, 4 ff.), müsste dann nach Jerusalem zurückgekehrt, ein hohes Alter erreicht haben. Seine Sprüche geben Zeugniss von einer

---

dings Stade zu leisten versuchte („Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft", 1881, Heft 1), nicht überzeugend. Vielmehr halten wir die Entstehung der Orakel Sach. 9—11 durch solche Flickarbeit, wie sie Stade hier nachzuweisen glaubt, für unmöglich.

[1]) Dieselbe wird festgehalten von Jahn, Köster, Stähelin, Umbreit, Hengstenberg, de Wette (in späteren Auflagen seiner Einleitung in's Alte Testament), Hofmann, Köhler, Keil, Kliefoth, Delitzsch („Messianic Prophecies" p. 99 ff.); Stade: Anfang des dritten Jahrhunderts vor Christo u. s. w. (ähnlich schon Vatke, Gramberg). Dagegen betrachten den zweiten Theil Sacharja's (9—14) als vorexilisch, zum Theil mit weiterer Unterscheidung der Verfasser von Cap. 9—11 und 12—14: Bertholdt, Rosenmüller, Hitzig, Knobel, Maurer, Ewald, Bleek, v. Ortenberg („Die Bestandtheile des Buches Sacharja", 1859), Schrader (Einleitung von de Wette, 8. A.), Riehm („Messianische Weissagung", S. 115), Steiner (4. A. von Hitzigs „Kleinen Propheten"), H. Schultz („Alttestamentliche Theologie", 2. A., S. 198), E. Reuss („Geschichte der heiligen Schrift des Alten Testaments", I, 266 f.).

prophetisch angeregten Bewegung, die im nördlichen Reiche mitten unter den blutigen Wirren der nach Jerobeam's II. Tod (783) eingetretenen eilfjährigen Anarchie (vergl. 10, 2) Raum gewonnen hatte, aber von kurzer Dauer war. Der schlimme Hirte, welcher dem die Führung seines Gottes verschmähenden Volke Cap. 11 angekündigt wird, ist wahrscheinlich Menahem.[1]) Die drei Hirten, welche der Prophet nach göttlicher Vollmacht in einem Monat beseitigte, wären drei Herrscher oder Prätendenten der anarchischen Zeit, am ehesten Sallum, dem nur ein Monat Regirungszeit zugeschrieben wird (2 Kön. 15, 13 f.), sein Vorgänger Sacharja und ein dritter, ungenannter, der eine augenblickliche Machtstellung erlangt hatte.

Auch die Weissagung Sacharja 9—11 (die von einem im nördlichen Reiche nicht lange nach Hosea aufgetretenen Propheten stammt) verkündet im allgemeinen Gericht, doch so, dass die Verheissung einer gottgewirkten gnadenreichen Zukunft den lichten Hintergrund bildet. Dabei ist ein deutlicher Fortschritt zu bemerken. Die erste Rede (Cap. 9) kündet den Weltvölkern, den gehässigen Nachbarn das Gottesgericht an, während für Israel in Jerusalem, wohin der Seher den Blick des gesammten Volkes lenken möchte, die helle Sonne aufgeht. Aber freilich muss, ehe der wahre König dort zur Herrschaft kommen kann, der Herr erst über Israels Könige und Volksführer Gericht halten und in seiner Heimsuchung durch Verbannung unter die Heiden fortfahren. Cap. 10. Endlich im 11. Cap. erzählt der Prophet, wie sein Bemühen, die Gemeinde der Stillen im Lande, den letzten der Bewahrung würdigen Rest, unter seiner Leitung zu sammeln, misslungen sei in Folge der Widerspenstigkeit und des Wankelmuths derselben. So habe er die beiden Zielpunkte seines Strebens aufgegeben, die Wohlfahrt der Gemeinde und die Verbrüderung zwischen Juda und Ephraim. Augenblicklich sei denn auch der göttliche Bann, der die Völker noch zur Schonung Israels nöthigte, gebrochen worden. Aber selbst diese augenfällige Heimsuchung, welche die Macht des prophetischen Wortes bewies, vermochte die Schafe seiner Herde nur dazu, ihm eine unwürdige Ablohnung zu gewähren, weshalb nun an Stelle des Herrn ein grausamer Hirte über sie herrschen soll.

Wenn in diesem prophetischen Stück Manches in Folge der mangelhaften Kenntniss der Zeitgeschichte stets dunkel bleiben

[1]) Hitzig vergleicht 11, 2 f. mit 2 Kön. 15, 16.

wird, so ist dagegen durch seinen messianischen Gehalt ihm eine unbestreitbare Bedeutung gesichert. Haben wir es chronologisch richtig datirt, so ist es wenigstens unter den uns erhaltenen das erste, worin der künftige menschliche Träger der göttlichen Königswürde in persönlich gezeichnetem Bilde vor uns tritt, während er bei Amos und Hosea erst dynastisch bestimmt war. Dies geschieht in der prächtigen, durch den Contrast der gerichteten Heidenwelt in's hellste Licht gerückten Schilderung Cap. 9. Während unter allgemeinem Entsetzen aus Tyrus der Reichthum, aus Gaza der König, aus Askalon und Asdod die Bewohner verschwinden, zieht in Zion der ihm bestimmte König ein mit allen Anzeichen des Friedens, der göttlichen Gnade und menschlichen Huld.

9, 9. Frohlocke sehr, Tochter Zion! Jauchze, Tochter Jerusalem![1])
Siehe, dein König kommt zu dir[2]) — gerecht und heilvoll ist er,
Niedrig und auf einem Esel reitend — und auf einem Füllen, dem Jungen der Eselinnen.[3])
10. Und ausrotten will ich das Gespann aus Ephraim und das Ross aus Jerusalem,
Und ausgerottet wird der Kriegsbogen — und er wird Frieden entbieten den Völkern.
Und sein Herrschen wird gehen von Meer zu Meer — und vom Strom bis an der Erde Enden.

Zion darf gleich einer festfeiernden Jungfrau in jubelndem Reigen erscheinen. Denn ihr König kommt, kein fremder Eroberer, sondern ihr angestammter Herr, selbstverständlich aus David's Haus; der wahre von Gott ihr bestimmte Regent, den sie lange vermisst hat, kommt. Er kommt in aller Tugend, welche dem Gesalbten des Herrn ansteht, ein vollkommener Davidssohn. Unter seinen heilbringenden Eigenschaften steht voran die Gerechtigkeit als Cardinaltugend eines Regenten und Grundbedingung seiner Gottgefälligkeit sowie insonderheit der Wohlfahrt des Volkes, das er zu richten hat, nach Psalm 72, 1 ff.,

[1]) בת ציון ist Genitiv der Appositon. Die Stadt selbst wird nach einer den Morgenländern geläufigen Personification als weibliches Wesen, hier als Tochter wie anderwärts als Mutter personificirt. Also ist nicht etwa die Bevölkerung von der Stadt unterschieden als deren Tochter!

[2]) לָךְ s. v. a. אֵלֶיךָ, nicht dativ. commodi.

[3]) Der Blick verweilt mit Rührung auf dem Thier, daher das zweite pleonastisch parallele Hemistich: auf einem Füllen, dem Jungen der Eselinnen. Letzteres ist Plural der Gattung: einem Jungen, wie Eselinnen es werfen.

vergl. Jes. 11, 5. Als gerechter Herrscher erfährt er Gottes Heil und Hülfe, was wiederum seinem Volke zugute kommt. Dies bedeutet נוֹשָׁע, nicht activ σώζων (LXX Targ. Pesch. Vulg.), was durch das Hiphil müsste ausgedrückt sein, wie Gott selbst Jes. 45, 21 צדיק ומושיע heisst. Das Particip Niphal bedeutet Einen, der Rettung, Hülfe erfährt,[1]) nämlich stetig von Gott; dem zu Theil wird, was das Hosianna dem messianischen König von Gott erfleht. Als Empfänger des göttlichen Heils ist er freilich auch ein Spender desselben an sein Volk, zu welchem er sich in holder Demuth herablässt.

Davon zeugt seine äussere Erscheinung, sein ganzes Gebahren, welches als עָנִי bezeichnet wird, eigentlich „gebeugt", daher gewöhnlich niedrig, gering, gedrückt, leidvoll, elend, auf die unter Gewalt leidenden Unterthanen bezogen. Psalm 72, 2 f.; Sach. 11, 7. Merkwürdig charakterisirt das Eine Wort den im Triumph einziehenden siegreichen Herrscher. Auf königlichen Prunk verzichtend, stellt er sich in seiner Demuth und Sanftmuth[2]) den geringsten Unterthanen gleich. Mit einem Zug wird diese herablassende Selbstbescheidung im Auftreten weiter gezeichnet: auf einem Eselein hält er seinen Einzug in der Königsstadt. Zwar ist der Esel im Morgenlande kein verachtetes Thier; in der Richterzeit war er noch Reitthier der Edeln im Krieg und Frieden; allein seit Salomo war das kriegerische Ross an seine Stelle getreten, und seitdem war man nicht mehr gewöhnt, einen König anders als auf stolzem Renner oder auf rossbespanntem Wagen in seiner Hauptstadt einziehen zu sehen.[3]) Wenn der ruhmreichste König, dem Worte des alten Gesetzes treu, auf niedrigem, friedlichem Eselein Einzug halten wird, so ist das etwas Unerhörtes, aber Vielversprechendes. Nicht durch äusseren Glanz und Waffenmacht wird er sich Ansehen verschaffen, sondern durch Niedrigkeit und Herablassung die Herzen gewinnen und Zion erfreuen. Auch nach aussen wird er nicht durch Blutver-

[1]) Analog ist das arabische منصور, siegreich, glückhaft (Steiner).

[2]) עָנִי verhält sich zu עָנָו gewöhnlich so, dass jenes auf den Zustand der Niedrigkeit, dieses auf die demselben entsprechende Gesinnung (stille, bescheidene Harmlosigkeit, Sanftmuth) geht. Auch an unserer Stelle bezeichnet ersteres den äusseren Habitus, der aber für die entsprechende Gesinnung bürgt.

[3]) Vergl. Jerem. 17, 25; 22, 4.

giessen siegen wie David, nicht mit seines Volkes Blut Schlachtenruhm erkaufen, sondern durch Beweisung göttlicher Geistesmacht die Erde erobern und ein Friedensreich mit Waffen des Friedens aufrichten. Dass der Esel an unserer Stelle (vergl. auch Gen. 49, 11) als Thier des Friedens angesehen werden soll, erhellt deutlich genug aus Vers 10, wo die Ausrottung der Rosse als der Thiere des Krieges angekündigt wird. Überhaupt soll das Kriegsgeräthe verschwinden. Dies verheisst auch Jes. 9, 3. Was aber an unserer Stelle, aus welcher wohl Micha 5, 9 geflossen, besonders hervortritt, ist, dass vor Allem Ephraim und Juda-Jerusalem entwaffnet werden. Nicht mit fleischlichem Arm soll sein König zu Felde ziehen, sondern durch Friedenswort die Völker beherrschen. דבר שלום heisst nicht Frieden „gebieten" (Hitzig), welche Bedeutung דִּבֶּר nie hat, sondern verkünden, entbieten. Sein einfaches Wort genügt, um den Frieden zu stiften und aufrecht zu halten. Vergl. Jes. 2, 4. Wie hier die messianische Weissagung in Bezug auf die geistige Art der Mittel, durch welche jene Königsherrschaft aufgerichtet und gehandhabt werden soll, auf die Höhe der Vollendung sich hebt, so stellt sie auch hinsichtlich des Umfangs ein universales Reich des Davididen in Aussicht. Auch das liegt, wie wir sahen, in der seit David gegebenen Idee des gottgesalbten Bundeskönigs. Er wird herrschen „von Meer zu Meer und vom Strome bis an die Enden der Erde". Diese aus Psalm 72, 8 stammende Gränzbestimmung will alle Gränzen aufheben, wie aus 72, 11. 19 deutlich erhellt. Das Meer (Mittelmeer) war die Westgränze der Euphrat die Ostgränze des salomonischen Reiches. Von der bestehenden Westgränze soll sich dieses ostwärts ausdehnen bis wieder zum Meer, da sich die Hebräer die Erde von Meeren umflossen dachten, und von der äussersten dermalen gültigen Ostgränze bis an die Enden der Erde gegen Abend, wo sie sich im Inselmeer verliert. Was aber zu Salomo's Zeit ein frommer, von der prophetischen Messias-Idee getragener Wunsch war, das wird nun im Munde des Propheten kategorische Vorhersagung in Bezug auf den vollendeten Messias der Zukunft.

Wenn aber dessen Herrschaft allen Völkern Frieden und Heil bringt, so vor Allem dem Bundesvolk, dessen Gefangene dannzumal heimkehren und das zwiefachen Ersatz empfängt für

alle erduldete Unbill, 9, 11 f. Ihre Erlösung geschieht „kraft des Blutes deines Bundes." Der am Sinai geschlossene, feierlich durch Blut besiegelte Gnadenbund erwirkt es dem Volke Gottes, dass seine Gefangenen, die in der Ferne weilen (vergl. 10, 8 ff.), aber nicht aufgegeben sind, sondern mit einem schönen Ausdruck „Gefangene der Hoffnung" heissen, die Freiheit wieder erlangen. Der Herr selbst wird sein Volk zum Siege führen (vergl. 10, 5 ff.) wider die fremden Zwingherren, als welche weder Assur noch Babel, noch Perser genannt sind, sondern die Kinder Javans, wie Joel 4, 6, vergl. Obadja 20. Der Herr wird die Herde seines Volkes frei machen und hüten wie Kronjuwelen, die da funkeln auf seinem Boden, so dass eine Zeit der frohen Sicherheit und des gedeihlichen Wachsthums im heiligen Lande ihm beschieden ist.

Wenn der Übergang von der Unterdrückung Israels durch die Heiden zu diesem Friedenszustand 9, 13 ff. mit einer selbst bei den Propheten seltenen Kühnheit als ein blutiger Strauss dargestellt wird, indem der Herr selbst, mit Juda und Ephraim wie mit Bogen und Köcher gerüstet, als Kriegsheld daherstürmt und über den Streitern seines Volkes schwebend, dieselben alle Geschosse niedertreten und Blut in vollen Zügen trinken lässt — so haben wir hier ein charakteristisches Beispiel dafür, dass die prophetischen Sprüche an einander gemessen und durch einander ergänzt sein wollen (s. Einleitung S. 37 f.). Der Prophet, der im selben Capitel den schliesslichen Sieger und Herrscher so friedlich geschildert hat, kann nicht meinen, dass durch Kriegsthaten seines Volkes die Erde ihm unterthan werden soll. Aber einen furchtbaren Kampf wird's allerdings kosten und Ströme Blutes werden fliessen müssen, ehe der Widerstand der Welt gebrochen ist. Der Herr wird diesen Kampf siegreich auskämpfen und alle Macht der Feinde niedertreten. Diese Aussicht ist eine nothwendige Ergänzung zu der 9, 9 ff. eröffneten.

Was die letztere betrifft, so fordert sie noch ein Wort über ihre Erfüllung, nicht blos weil Matth. 21, 4. 5 und Joh. 12, 14—16 davon sprechen, dass dieser Spruch sich durch eine specielle Begebenheit erfüllt habe, sondern weil derselbe recht geeignet ist, den Zusammenhang von Weissagung und Erfüllung zu illustriren. Die hier niedergelegten Ideen hat Jesus Christus

in vollendeter Weise realisirt, Er, der kam, um das Reich des Vaters unter seinem Volke aufzurichten in einzigartiger Hoheit und Niedrigkeit, und durch das Wort allein, ein Wort, welches den wahren Frieden brachte, die Welt umgestaltete. Die grosse Paradoxie, welche in der äusseren Niedrigkeit dieses höchsten Königs lag, ist schon vom Propheten angedeutet worden. Ist aber die Form seiner Schilderung etwas Unwesentliches, Zufälliges?[1]) Die Erfüllung belehrt uns eines andern. Jene Niedrigkeit und Hoheit, die in diesem Spruche sich geheimnissvoll durchdringen, mischten sich nicht minder seltsam in einem Auftritte des Lebens Jesu, der zu diesem bildlichen Wort das sprechende Bild gibt: bei seinem Einzuge in Jerusalem, wo ihm das Volk als seinem König huldigte, während er auf dem bescheidenen Thier des Friedens einzog, nicht ohne das Leid seines Volkes zu tragen. Auch hier ist ja nicht das buchstäbliche Zusammentreffen die Hauptsache, aber eben so wenig darf man dasselbe gering achten. Es ist Ein Gottesgedanke, der im prophetischen Wort sich ausgesprochen und in jener Geschichte seine Verkörperung gefunden hat. Das genaue Zusammentreffen soll nach höherer göttlicher Absicht diese Einheit des göttlichen Planes bekunden. Im vorliegenden Falle übrigens ist diese Übereinstimmung auch eine Kundgebung des Bewusstseins Jesu. Indem der Herr diese Form des Einzugs wählte, hat er sich so deutlich als möglich als jenen König zu erkennen gegeben und so auf dem Wege zu den schmachvollsten Leiden die Huldigung angenommen, die ihm allein zukam.

Eine messianische Weissagung hat das Neue Testament auch Sach. 11 gefunden, welche zwar nicht unmittelbar, wohl aber durch typische Vermittlung mit dem Messias wirklich in Verbindung steht. Nachdem schon Cap. 10 der Herr verkündet hatte, erst dann könne für Israel die Zeit des Sieges und der Befreiung kommen, wenn Er die Führung übernommen und das Regiment im Volke ganz nach seinem Wohlgefallen bestellt haben werde, erfahren wir im 11., dass Er in der That das Hirtenamt (9, 16) auszuüben begann, gewissenlose Regenten durch das Wort seines Propheten in kurzer Frist beseitigte und

[1]) Vergl. oben S. 38.

diesem den Auftrag gab, in seinem Namen die Leitung des Volkes zu übernehmen. Es scheint, dass der Prophet dieselbe eine Zeit lang ausübte, wir wissen nicht, in welcher Form. Jedenfalls schlossen sich ihm am engsten die Geringen und Wehrlosen, die Stillen im Lande an, indem sie zu seinem Worte Vertrauen gefasst hatten. Er weidete die ihm vertrauten Schafe mit zwei Stäben נֹעַם und חֹבְלִים,[1]) Wonne und Verbündung; ersteres bezeichnet die Wohlfahrt und das Glück des Volkes, die dieser gute Hirte im Auge hatte, während die schlechten nur darauf ausgiengen, es auszusaugen, letzteres nach Vers 14 die Verbrüderung, innige Verbindung Ephraims mit Juda, dem Bruderreich, welche diese theokratische Politik anstrebte, um dem legitimen Hause David's wieder das ganze Volk zuzuführen. Immerhin besagt diese originelle Darstellung seines Wirkens durch zwei Hirtenstäbe mehr als ein politisches Programm, das er befolgt hätte. Er handelte in prophetischer Eingebung und Machtvollkommenheit. Die Stäbe sind Symbol der Gewalt, die er in solcher Eigenschaft als Vertreter Gottes führte; daher das Zerbrechen der Stäbe (Vers 10. 14) eine verhängnissvolle Wirkung hatte, welche theilweise sofort verspürt wurde (Vers 10). Das prophetisch-theokratische Regiment nämlich war nicht von langer Dauer. Hirt und Herde wurden einander überdrüssig, so dass er keinen Beruf mehr fühlte, sie länger vor dem Verderben zu bewahren. Als er seine Entlassung von der Gemeinde verlangte, stellte er es ihr anheim, ob sie seine geleisteten Dienste eines Lohnes werth erachte oder nicht. Da wogen sie ihm dreissig Sekel Silbers dar. Dies scheint sich auf eine uns nicht bekannte wirkliche Begebenheit zu beziehen. Man gab sich den Anschein, alle Gerechtigkeit zu erfüllen, indem man den Propheten Gottes so ablohnte und entliess. „Da sprach der Herr zu mir: Wirf ihn zum Töpfer, den schätzbaren Preis, den Ich geschätzt worden bin von ihnen". Klar ist nach diesem Wort, dass der Herr sich selbst als vom Volke abgedankt betrachtet in der Person seines Stellvertreters und seine eigenen Verdienste, ja seine eigene Person als so gewerthet ansieht. Das השליכהו deutet an, wie schnöde und gering der ironisch so genannte „herrliche Preis"

[1]) Plural der Abstraction.

von Gott angesehen werde. War es doch die Summe, die man für einen Sklaven zahlte (Ex. 21, 32)!

Auch ohne die ausdrückliche Erinnerung des Evangelisten Matth. 27, 9 f. bliebe es für Jeden, der an einen göttlichen Zusammenhang des Grössten wie des Kleinsten in der heiligen Geschichte glaubt, ein bedeutsamer Typus, was hier einem uns nicht näher bekannten Propheten widerfahren ist. Denn es ist genau das Schicksal dessen geworden, der sich den guten Hirten schlechthin nennen konnte und der wie kein anderer an Gottes Statt die Geringen im Volke geweidet hat in treuer Aufopferung und göttlicher Vollmacht. In ihm hat Israel wie in keinem andern Gott selbst verworfen und auch sein Preis wurde zu dreissig Silberlingen angeschlagen! Matth. 27, 9 f. weist aber noch auf eine zweite Einzelheit hin, die in der Erfüllungsgeschichte an die Weissagung erinnern und so auf die Bedeutung jenes Verraths ein Licht werfen musste.[1]) Es ist dies die Bestimmung אל היוצר. Dieselbe ist freilich schon im Hebräischen streitig. Liest man das Wort als Participium und versteht, wie sonst, darunter den Töpfer, so ist damit wahrscheinlich gesagt, dass das Geld zwar für den Gottesdienst soll verwendet werden — der Herr nimmt ja den Lohn für sich in Anspruch — aber für das Geringste im Cultus, nämlich die Bereitung der irdenen Töpfe, die in der Nähe des Tempels in grosser Zahl zum Kochen der Opfermahlzeiten angefertigt wurden. Damit hält nun Matthäus den eigenthümlichen Umstand zusammen, dass auch der Judaslohn „zum Töpfer" kam, nämlich für ein „Töpferacker" geheissenes Grundstück bezahlt wurde, das man zum geringsten Dienst verwendete, zum Begräbniss der Fremdlinge. Diese Parallele setzt die Richtigkeit der Lesart und Deutung des אל היוצר zum Töpfer, voraus. Matthäus hat diese unbestimmte Angabe in freier Uebersetzung näher determinirt εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως. Allein Beachtung verdient jedenfalls eine andere alte Auffassung, welcher die meisten Neueren beipflichten: es sei

[1]) Zu sehr isolirt Steinmeyer („Leidensgeschichte", S. 106) die Parallele zwischen Weissagung und Erfüllung, indem er sie im Sinn des Matthäus auf den Ankauf eines Töpferackers beschränken zu müssen glaubt. Dieser locale Einzelzug soll vielmehr, mit dem Betrag des Preises zusammengenommen, darauf führen, wer hier um Geld verschachert worden sei.

mit jenem Wort vielmehr der Tempelschatz oder Schatzmeister gemeint. [1]) Dem Context der hebräischen Stelle nach ist dies weder unmöglich noch unwahrscheinlich. Das Werfen in den Schatz, worunter selbstverständlich der Tempelschatz zu verstehen wäre, wie denn der Prophet hinzufügt: ich warf sie in's Haus des Herrn in den Schatz, würde auf's stärkste bekunden, dass der Herr den Lohn als Ihm selbst gegeben ansehe. Lautlich lässt sich die Vertauschung des א mit י in היוצר für האוצר zwischen zwei Vocalen leicht begreifen. [2]) Dieselbe hätte dann frühzeitig jene Verwechslung herbeigeführt, als käme das Wort von יצר *fingere;* so schon bei LXX, welche übersetzen εἰς τὸ χωνευτήριον, in den Schmelzofen. Was für diese Ansicht besonders spricht, ist der Umstand, dass die Angabe „zum Töpfer" fast nothwendig eine nähere Erklärung oder Motivirung im Context erforderte. Matthäus schliesst sich an den Text an, wie er zu seiner Zeit verstanden wurde, und findet darin ein äusserliches Merkzeichen für seine Zeitgenossen. An dieser Äusserlichkeit werden wir uns nicht stossen, aber sie auch nicht überschätzen dürfen, erinnert doch auch sonst jenes Citat bei Matthäus an die menschliche Unvollkommenheit des heiligen Buchstabens. Denn diese Weissagung wird dem Jeremia statt dem Sacharja zugeschrieben, wohl in Verwechslung mit Jer. 18, 1 ff., wo in anderer Weise der Töpfer eine Rolle spielt, wobei allerdings fraglich ist, ob wir es mit einer ungenauen Citationsweise des Evangelisten oder mit einem Versehen eines Abschreibers zu thun haben, oder wie sonst die Angabe entstanden ist. [3]) Fällt nach der wahrscheinlicheren Lesart eine äusserliche Handhabe, an welcher der Evangelist jenen Prophetenspruch fasst und seinem Geschlecht fasslich zu machen sucht, für uns dahin, ein Vorspiel der Verwerfung des guten Hirten, in dessen Person der Herr selbst sein Volk geweidet hat, bleibt Sach. 11, und statt mit

---

[1]) So das Targum אֲמַרְפְּלָא, Schatzmeister; Peschito: ܒܝܬ ܓܢܙܐ Schatzhaus; Kimchi: יוצר sei so viel als אוֹצֵר, Schatzmeister. Andere halten es für Nebenform von אוֹצָר, Schatz, oder für einen aus diesem entstandenen Schreibfehler.

[2]) Vergl. דּוֹאֵג für דּוֹאֵג, 1 Sam. 22, 18.

[3]) Freier als einzelne neuere Theologen, wie Kliefoth, Böhl, spricht sich Luther darüber aus. Siehe bei Köhler, Sacharja II, 166 f.

Strauss[1]) den Judaslohn der Dichtung zuzuweisen, werden wir in den dreissig Silberlingen ein äusseres Merkmal sehen, das nicht der Evangelist, sondern der Finger Gottes der heiligen Geschichte aufgeprägt hat.

Ehe wir die während des allmählichen Aufkommens der assyrischen Weltmacht im Reich Ephraim thätigen Propheten verlassen, sei auch des Propheten Jona gedacht, von dem uns eine höchst gehaltreiche Geschichte erzählt wird, während uns epochemachende Weissagungen von ihm nicht aufbewahrt sind. Nur hören wir 2 Kön. 14, 25, er habe die Restitution der Gränzen Israels vorausgesagt, wie sie unter Jerobeam II. stattfand. Vergl. Obadja 17; Amos 9, 12. Der Zeit nach gehörte er also eher zu Obadja und Joel. Aber das Bedeutsame an ihm ist seine Beziehung zur assyrischen Hauptstadt. Höchst bemerkenswerth nämlich, wenn wir das von Obadja, Joel, Amos u. s. w. über die Heidenwelt Gesagte damit zusammenhalten, ist die Sendung Jona's an die Heidenstadt Ninive, welche der Herr mit Aufbietung grösster Energie durchsetzt (Verfolgung des Propheten im Sturm, Bewahrung durch ein Seeungeheuer) und die einen unerhörten Erfolg hat. Mag auch die jetzige nicht ohne didaktische Absicht geschriebene Jonaschrift erst bedeutend später geschrieben sein, wie denn Verschiedenes auf exilische oder nachexilische Abfassung führt — eine solche Mission nach Ninive war gewiss Inhalt der Ueberlieferung aus dieser frühen Zeit, und darin liegt, wie Delitzsch erinnert, bereits ein Wunder, wenn man den sonstigen Particularismus des göttlichen Heils auch in den prophetischen Schriften damit vergleicht. Ein wichtiger Präcedenzfall für Mittheilung der göttlichen Offenbarung an die Heidenwelt und deren Aufnahme von ihrer Seite ist hier gegeben: Im Mittelpunkt des Weltreichs hat man die Botschaft des wahren Gottes vernommen, daran geglaubt, Busse gethan und in Folge dessen barmherzige Verschonung erfahren.

Diese Geschichte ist in hohem Masse vorbildlich geworden für die Wege Gottes im Neuen Bunde. Wie der Herr, Joh. 2, 18 f., das Zeichen seiner Wiederaufrichtung des Tempels nach drei Tagen in Aussicht stellt (im Anschluss an Hos. 6, 2), so Matth. 12, 38 ff. (16, 4) und Luk. 11, 29 ff. das Zeichen oder Wunder des Jona, welches man aber nicht darauf beschränken darf, dass Jesus wie Jona drei Tage im Schoss der Erde bleiben sollte, was auch hier nur ein begleitender Umstand — allerdings ein bedeutsamer — ist. Man hat besonders die bei Lukas ausschliesslich betonte wunderbare Fügung in's Auge zu fassen, dass die Heiden dem von Gottes Gnade ihnen zugeschickten Propheten Glauben geschenkt haben, der freilich durch jenes Wunder vor ihnen beglaubigt war. So ergänzt diese typische Weissagung jene prophetische des Hosea. Diese nämlich verhiess die Neubelebung der Gemeinde durch Gottes That; jene lässt die Belebung einer neuen Gemeinde aus der Heidenwelt durch Gottes Wort und That wenigstens ahnen. Der nächste Prophet aber, von dem zu reden sein wird, hat diesen Plan Gottes in Bezug auf die Völkerwelt nicht blos typisch, sondern mit vollem prophetischem Bewusstsein ausgesprochen.

[2]) D. Fr. Strauss, „Leben Jesu", (1836), II, 395 f.

III. ABSCHNITT.

Die Propheten der assyrischen Zeit im südlichen Reiche: Jesaja, Micha, Nahum.

§ 29. Jesaja und Micha: Der erhöhte Zion.

In der Periode des höchsten Aufschwungs der assyrischen Macht, welche dem nördlichen Reiche ein jähes Ende bereitete, wirkten im südlichen grosse Propheten, deren grösster noch einmal den Schild des göttlichen Wortes über das bedrohte Jerusalem schirmend hielt. Hat Jesaja durch dieses Eintreten für die nach dem Massstab menschlichen Urtheils verlorene Gottesstadt wider die übermüthige Weltmacht seinen und unseren Zeitgenossen die wunderbare Grösse und Kraft des geoffenbarten Gottesworts dargethan, so liegt doch der höchste Werth der ihm gewordenen Offenbarung in dem, was ihm vom künftigen, erst nach dem Gericht eintretenden Gottesreich zu schauen vergönnt war und was durch den Spruch seines wenig jüngeren Zeitgenossen Micha ergänzt wird. Beide Propheten reden vom künftigen Messias, und Jesaja zumal schildert den künftig herrschenden Davididen deutlicher und lebendiger als alle Vorgänger und Nachfolger. Bei beiden ist Zion der herrliche Mittelpunkt der Gottesherrschaft, dessen Bedeutung besonders Jesaja in's hellste Licht stellt.

Das jetzige Buch Jesaja gibt sich zwar unschwer als eine aus verschiedenen, ja heterogenen Bestandtheilen zusammengesetzte Sammlung zu erkennen, allein gerade die im eigentlichsten Sinn messianischen Weissagungen sowie die grossen Zions-

sprüche gehören zweifellos dem Propheten, unter dessen Namen sie stehen und mit dessen Persönlichkeit sie unzertrennlich verwachsen sind. Jesaja, der Sohn des Amos (אמוץ), ein zu Jerusalem nach der Überschrift, welche durch den Inhalt bestätigt wird, von der Zeit des Königs Usia an bis in die des Hiskia thätiger Prophet, hat ein langes Leben in diesem Dienste zugebracht, und nicht am wenigsten dieser ausdauernden Thätigkeit verdankte es Juda, dass es beim assyrischen Gericht noch einmal verschont blieb. Zwar musste Jesaja vom Tage seiner Berufung zu diesem Amte (im Todesjahr Usia's, Cap. 6) an wissen, dass seine Predigt die tiefe Verblendung seines Volkes nicht gründlich heilen und das auch ihm bevorstehende Gericht der Verbannung nicht auf die Dauer abwenden werde (vergl. 6, 11 ff.). Auch seine Predigt ist deshalb vor Allem Verkündigung des Gerichtes mit scharfer, schonungsloser Darlegung des sittlichen Verderbens, das durch keine gottesdienstliche Formen könne zugedeckt werden (Cap. 1). Allein wie Hosea schaut er eine Wiederkehr aus der Verbannung. Wenn auch nur ein Rest, wird die Gemeinde des Herrn schliesslich wunderbares Heil erfahren. Dasselbe geht aus David's Haus hervor und schon in der Gegenwart des Propheten gibt der Herr demselben unverkennbare Zeichen seiner Huld und Bewahrung, so nach des Propheten Vorhersagung unter dem weltlich gesinnten Ahas, der vor seinen Feinden, Syrien und Ephraim, gerettet wird, freilich nicht ohne dass er die Heimsuchung zu kosten bekommt, die er sich selbst an Assur aufgebunden; dann in glänzender Weise an Hiskia, dem frommen König, unter welchem vor Jerusalems Mauern Assur's Übermacht erliegt. Im Kampf mit diesen Weltmächten wird dem Propheten die ganze Überlegenheit und herrliche Zukunft des davidischen Hauses bewusst, er schaut den Glanz, der diesem Hause und Volke beschieden sein wird, wenn sein wahrer Erbe auftritt. Aber freilich sein Bussruf, dessen Annahme augenblicklich Gottes Gnade nach sich ziehen und das Elend der Zeit umwandeln würde (2, 5; 1, 18 f.), findet so wenig Verständniss und Gehorsam als der analoge Hosea's. Das Gericht muss erst auch Juda ausschmelzen (1, 25), die Verbannung das Volk aufnehmen und so der herrliche Messias aus tiefster Erniedrigung seines Hauses und Volkes aufwachsen. So tritt bei

Jesaja in besonders augenfälliger Weise der Gegensatz hervor zwischen der Einsicht in das tiefe Verderben seines Volkes, das der Auflösung entgegengehe, und der felsenfesten Gewissheit, dass eine göttlich gewirkte Zukunft all' das zu Stand und Wesen bringe, was der Herr in idealer Weise dem Volk anvertraut hatte durch seine Propheten.

Der herrliche Endzustand, welcher den Plan Gottes verwirklicht aufweisen wird, ist 2, 1 ff. beschrieben als eine Gottesherrschaft, die Jerusalem, beziehungsweise den Tempel Jahve's, zum Mittelpunkt hat, von dort aus alle Völker in ihren Bereich zieht und so den Weltfrieden mit sich bringt.[1])

Jes. 2, 2. Und es wird geschehen am Ende der Tage:
Aufragen wird der Berg des Hauses Jahve's zu Häupten der Berge[2]),
Und erhaben sein über den Höhen,
Und zu ihm wallen werden alle Heiden.
3. Und wandern werden viele Völker
Und sagen: Wohlauf, lasset uns hinaufziehn zum Berge Jahve's,
Zum Hause des Gottes Jakob's und er unterweise uns in seinen Wegen[3])
Und wir wollen wandeln in seinen Pfaden.
Denn von Zion wird Gesetz ausgehn und das Wort Jahve's von Jerusalem.
4. Und richten wird er zwischen den Nationen
Und Weisung ertheilen vielen Völkern,
Und sie schmiden ihre Schwerter um zu Pflugmessern[4])
Und ihre Spiesse zu Winzerhippen.
Nicht erhebt Volk wider Volk das Schwert
Noch üben sie sich fürder im Kriege.

Mit dem Ausdruck „am Ende der Tage" [5]) greift der Seher über die nähere Zukunft hinaus. Für jetzt ist weder Israel noch Juda vor dem Gericht zu retten, schwerlich das Heiligthum selbst. Micha wenigstens sagt 3, 12 unmittelbar ehe er diesen jesajanischen Spruch gleichfalls verkündet, Zion müsse zum Ackerfeld gepflügt, Jerusalem müsse zum Steinhaufen verwandelt, der

[1]) Über die Frage, von wem diese Stelle stamme, siehe unten bei Micha.

[2]) Nicht „als Haupt der Berge", sondern בְּ ist wirklich local. Nur ist noch weniger gemeint, dass er auf die Gipfel der anderen Berge hinaufgestellt sei; sondern er ist aufstehend zu ihren Häupten, ragt über ihrem Haupt empor; die Vorstellung also ganz parallel mit der des folgenden Gliedes: erhaben von den Höhen aus, also über ihnen.

[3]) מִדְּרָכָיו, partitives מִן.

[4]) Siehe zu Joel 4, 10, Seite 239.

[5]) Siehe S. 39, 217.

Tempelberg zum waldigen Hügel werden.[1]) Aber mit diesem wohlverdienten Gericht kann die Geschichte des von Gott erkorenen Volkes und Heiligthums nicht schliessen. Das Ende muss ein ganz anderes sein. Da wird vielmehr der in seiner dermaligen Niedrigkeit verachtete und unterdrückte Zion alle stolzen Berge und Höhen überragen. Die Streitfrage, ob das physisch, topographisch gemeint sei, so dass die Bodenverhältnisse eine gewaltige Änderung erlitten, damit der jetzt rings von höheren Bergen umgebene Zion alle überragen könne, oder rein geistig, da bei dem Berge ausschliesslich seine cultische Bedeutung in Betracht komme, ist zunächst eine müssige. Als Seher schaute der Prophet wirklich den Zionsberg, den Träger des Heiligthums[2]) höher als alle übrigen, so wie er in der That die Völker nach diesem Mittelpunkt der gottbeherrschten Welt wallfahren sah, oder den Zion von der feurig-schattigen Gotteswolke überdacht erblickte (4, 5 f.), und seine Sache war es nicht, solche concrete Anschauungen in abstracte Gedanken umzusetzen. Aber wohl bewusst werden musste er des geistigen Gehalts, der sich ihm in solcher Gestaltung darstellte und welchem diese dienen sollte. Dieser Gehalt ist nach unserem christlichen Bewusstsein das Wesentliche; wie er sich in der schliesslichen Erfüllung ausgestalten wird, ist eine offene Frage. Jedenfalls muss die Offenbarung des auf Zion wohnenden Gottes von allen Völkern anerkannt werden und nach dieser Unterordnung unter Jahve die ganze Physiognomie der Welt auch äusserlich sich gestalten.

Hat uns Joel das negative Ende der Geschichte der Heidenwelt gezeigt, so eröffnet sich hier, ähnlich wie Sach. 9, 10, ein vielverheissender Prospect auf eine positive Zukunft derselben, wo sie inne wird, dass das Heil in der gutwilligen Unterordnung unter Israels Gott bestehe. Die Völker werden sich alle zu dem Herrn bemühen und von ihm Unterweisung (תורה), d. h. Offenbarung seines Willens annehmen. So wird sich durch seinen Spruch ihr Leben regeln. Sie werden insonderheit ihre Händel durch seinen Rechtsspruch schlichten lassen. Mit den Worten כי מציון beginnt wieder die eigene Rede des Propheten. Zion-Jerusalem wird der Quellort werden, von welchem göttliche

[1]) Vergl. eine wörtliche Erfüllung, 1 Makk. 4, 38.

[2]) Zion = Moria, siehe oben Seite 210.

Offenbarung in alle Lande ausgeht, so dass von diesem höchsten Berge aus die geistigen Wasser die ganze Erde tränken. Da dannzumal die zahlreichen und starken Völker (עמים רבים) sich ohne Widerspruch der göttlichen Weisung fügen, statt mit Gewalt ihr Recht geltend machen zu wollen, so hört dann von selbst der Krieg auf, ein allgemeiner Gottesfriede beginnt, und es tritt das wahre Widerspiel von dem ein, was Joel (4, 9 f.) unter den Heiden gesehen hat. Dort machten sie alle Geräthe der Cultur zu Waffen wider Gott und sein Volk, hier verwandeln sie alle Kriegswaffen, die sie sonst gegen einander kehrten, zu Werkzeugen friedlicher, Leben erhaltender Arbeit. Die Arbeit soll im Gottesreich auf Erden nicht aufhören, aber eine von ihm geweihte und darum fruchtbringende sein. Und der Friede, welcher überall dem Volke Gottes für die Endzeit verheissen worden (Sach. 3, 10), wird hier der ganzen Welt zugesprochen (Micha 4, 4).

Diese Weissagung gehört zum Herrlichsten, was sich in der menschlichen Gedankenwelt findet; in Wahrheit enthält sie etwas, was menschliche Gedanken für unmöglich hielten und noch heute halten, was aber dem Seher Gottes gewisse Wahrheit ist. Was gehörte nicht für eine überweltliche Zuversicht dazu, gerade in der Zeit, wo die wahren Knechte Gottes schonungsloses Gericht über dieses Heiligthum ankünden mussten, und es schien, als ob Alles, was von dem Gottesreich in Israel geredet worden war, ein schöner Traum gewesen wäre, der sich nicht bestätigt habe, eben diesem Heiligthum eine derartige Weltstellung zu verheissen! Welche Weihe des Geistes bekundet es, wenn eben jetzt, wo alle Nationen die Schwerter wetzten, um das Volk Gottes ihre Schneide fühlen zu lassen, die Seher Gottes eben diesen Heiden verkündeten, sie werden einmal dieses blutigen Spieles müde ebendahin zusammenströmen, um sich Licht und Recht zu holen.

Es bestätigt sich übrigens auch hier, was über die nothwendige Ergänzung der prophetischen Sprüche durch einander gesagt wurde. Sach. 9 ist es der Messias, der das Friedensreich in der Welt aufrichtet. In unserem Spruch wird er so wenig genannt als Micha 4, und doch sind es gerade Jesaja und Micha, bei denen die Herrlichkeit des endlichen Gottesreiches in seiner

Person sich concentrirt.[1]) Auch die entgegengesetzten Darstellungen des Endes der Heidenwelt bei Joel und Jesaja-Micha sind Einseitigkeiten, die nur scheinbar sich ausschliessen. Eine Vereinigung zeigt Jes. 24—27. Jenes Völkergericht und diese Völkerbekehrung haben sich beide erfüllt und werden sich weiterhin erfüllen. Denn auch die letztere ist noch keineswegs vollendet. Zwar unerhörte Triumphe hat Zion erlebt, die jetzt im Munde unzähliger Völker gepriesene Gottesstadt, von der Licht und Heil in alle Weltgegenden ausgegangen sind. Jene Losung: Zum heiligen Berge Jehova's! Lasst uns dort die Offenbarung des Herrn schöpfen! ist die Losung aller bedeutenden Nationen und Generationen seit Jahrtausenden geworden. Sie haben sich ihr Gesetz dorther geholt und bekennen die Lehre, die von dort verkündigt wurde, und zwar eine Lehre, die Frieden auf Erden stiftet wie Wohlgefallen Gottes an den Menschen. Aber allerdings bleibt die Verwirklichung dieser Lehre heute noch zurück hinter dem, was der Prophet schildert. Ob die Schuld davon an jener Offenbarung liegt; ob sie nicht mächtig genug ist, die nationalen Differenzen auszugleichen? Wir Christen wissen das Gegentheil. Wenn noch immer die „christlich" gewordenen Weltreiche sich befehden und das Erlernen des Krieges in den civilisirtesten Staaten noch die meisten Kräfte erschöpft, so kennen wir doch eine vom Zion her uns kundgewordene göttliche Geistesmacht, welche diese Welt überwindet und wenn sie sich erst völlig ausgewirkt hat, den Weltfrieden dictiren wird. Das Ende muss diesen enthalten auch nach unserer Erkenntniss. Unsere Achtung aber vor dem prophetischen Wort muss es nur erhöhen, wenn wir finden, dass noch heute, nach so vielen gepriesenen Fortschritten der Cultur und Humanität, die Menschheit, weil sie nicht williger und völliger die Weisung vom heiligen Berge der Gnade sich zu Herzen genommen und in's Leben umgewandelt hat, noch lange nicht auf die Höhe des Zieles sich aufgeschwungen hat, welches den heiligen Sehern Gottes vor

[1]) Angesichts solcher Fälle dünkt es uns vorschnell, wenn z. B. Riehm bemerkt („Messianische Weissagungen", S. 120), Jes. 24—27 müsse, weil hier der Messias nicht vorkomme, in einer Zeit geschrieben sein, wo im Bewusstsein der Frommen die Idee des theokratischen Königthums viel von ihrer Bedeutung für das Gottesreich verloren hatte.

mehr als $2^1/_2$ Jahrtausenden vor Augen stand. Bei Worten lebendiger Wahrheit, denen eine solche äonenhafte Tragweite zukommt, werden wir uns nicht an der localen Form stossen, die von der alttestamentlichen Anschauungsweise gefordert war. War Zion der auserwählte Sitz des göttlichen Heiligthums, so konnte die Unterwerfung der Völker unter diesen Gott nicht bezeichnender dargestellt werden, als durch die schöne Zeichnung des Propheten, der alle Nationen dorthin pilgern sieht. Dass überall Zion sei, wo Gottes Volk sich befinde, hat erst das Neue Testament bei seinem rein geistigen Princip der Gottesgemeinschaft lehren können. Im Übrigen kündet auch das Neue Testament ein Eintreten des Gottesreiches in die Sichtbarkeit an; erst wenn dieses geschieht, wird unser Seherspruch gänzlich seiner Erfüllung weichen.

Hat uns der betrachtete Spruch die Welt als Gottesreich der Zukunft schauen lassen, so schildert Jesaja 4, 2—6 die gotterfüllte Gemeinde, die den Mittelpunkt jenes Reiches bilden wird und enthält zugleich den Übergang zu den Weissagungen des Jesajabuches, die vom persönlichen Mittelpunkt der Gemeinde jener Zeit, vom Messias aus David's Hause handeln. Dieser zweite Spruch ist wieder ein Ausblick auf die lichte Höhe, zu welcher der Weg Gottes schliesslich, aber nur durch das Gericht hindurch, emporführt. Er bildet den kurzen Schluss einer langen furchtbaren Gerichtsrede (2, 6—4, 1). Das Gericht ergeht über Juda und Jerusalem so gründlich, dass Alles, worauf sie in ihrem fleischlichen Sinn ihre Zuversicht setzen, ihre Götzen, ihre Fürsten, ihre Priester und Propheten, ihre Macht und ihr Reichthum, alles was erhöht und kostbar ist in ihren Augen, niedergeschlagen und weggenommen wird, so dass der Herr allein erhöht bleibt (2, 11. 17). An jenem Tage, wo über das falsche, üppige Zion das Gericht voll ergangen, wird das heilige Zion Gottes offenbar werden.

4, 2. An jenem Tage wird das Gewächs Jahve's zur Zierde und Ehre sein
Und die Frucht des Landes zum Stolz und zur Pracht den Entronnenen [1])
Israels.
3. Und es wird sein, wer geblieben in Zion und übrig ist in Jerusalem, der
wird heilig heissen,
Jeglicher, der geschrieben ist unter die Lebendigen zu Jerusalem,

[1]) Siehe oben Seite 223.

4. Wenn der Herr den Unflath der Töchter Zions wird abgewaschen haben
Und die Blutflecken Jerusalems aus ihrer Mitte weggefegt
Durch den Geist des Gerichts und durch den Geist der Säuberung.
5. Und es schafft Jahve über jeglicher Stätte des Zionsberges und über ihren Versammlungen eine Wolke des Tages und Rauch,
Und lohenden Feuerglanz des Nachts;
Denn über aller Herrlichkeit wird eine Wölbung sein
6. Und eine Behausung wird es geben zum Schatten am Tag vor Hitze
Und zur Zuflucht und Bergung vor Unwetter, vor Regen.

Vers 4 zeigt die nahe gegensätzliche Verbindung, in welcher diese Verheissung mit der vorausgegangenen Drohung steht. Der Verherrlichung Zions muss eine Säuberung vorausgehen, welche gerade das wegfegt, was sie jetzt als ihren Schmuck und Stolz ansehen. Auch in den Vers 2 gebrauchten Ausdrücken (צבי, כבוד, נאון, תפארת) ist der Gegensatz zu dem, womit jetzt Zion prunkt, unverkennbar. Nicht das, womit sie in fleischlicher Eitelkeit sich zieren, sondern das, was der Herr sprossen lässt, wird der durch's Gericht hindurchgeretteten Gemeinde zur Ehre und Zierde gereichen. Was bedeutet dieses יי צמח? Jedenfalls nicht den Nachwuchs des Volkes [1]) oder seinen dannzumal vorhandenen Überrest. [2]) Dieser kommt ja im Dativ nach. Eher könnte man den Natursegen darunter verstehen, den der Herr sprossen lässt und die Erde als Frucht hervorbringt. [3]) Hofmann sagt „(Schriftbeweis" II, 2, S. 542 f.): „Was Jehova wachsen lässt und das Land hervorbringt, stellt der Prophet den tausenderlei Erzeugnissen menschlicher Kunst entgegen, mit welchen sich die vorher, namentlich an den Frauen, gerügte Üppigkeit schmückt." Aber auch Hofmann sowie Schultz („Alttestamentliche Theologie, S. 730 f.) anerkennen, dass man an blossem Natursegen, wie er in den Landesproducten enthalten wäre, sich in diesem Context nicht könne genügen lassen. Mit Recht bemerkt Rosenmüller: *huic interpretationi obstat totius sermonis magnificentia* (vergl. Delitzsch zu der Stelle). Ist also der „Spross Jahve's" einfach der Messias und wird eben derselbe auch als die Frucht der Erde bezeichnet, so dass, ähnlich wie Micha 4, 1, er nach seiner göttlichen und nach seiner irdischen

[1]) Grotius, Gesenius, Knobel.

[2]) Eichhorn.

[3]) So die meisten Neueren, auch Hitzig, Diestel. Vergl. Joel 4, 18; Hos. 3, 5; Sach. 9, 17; Jes. 61, 11.

Herkunft in's Auge gefasst würde?[1]) In der That heisst der Messias späterhin ein Spross oder geradezu „der Spross"[2]) und es kann nicht fraglich sein, dass diese Stellen sich an die unsrige anlehnen. Allein damit ist noch nicht gesagt, dass hier das Wort schon so persönlich gemeint sei wie zuletzt, wo es sogar Eigenname des Messias geworden ist. Dies ist vielmehr bei der allgemeinen Haltung unserer Stelle unwahrscheinlich.[3]) Was Jahve sprossen lässt und die Erde hervorbringt, wird eine Glorie sein für das bewahrte Volk. Dabei musste man an ganz ausserordentliche Erweisungen der Gnade denken, wie auch Vers 5 von wunderbaren Erscheinungen geredet ist; aber man wurde dabei nicht ausschliesslich an den Davidssohn erinnert, da צמח noch nicht zur Benennung desselben gestempelt war. Der mit Absicht so geheimnissvoll unbestimmt belassene Ausdruck entspricht dem טובו, Hosea 3, 5. Herrlich prangen wird das Land mit dem göttlich Guten, was der Herr da aus seiner Gnade und Allmacht sprossen lässt und so die Erde hervorbringt. Da nach den folgenden Capiteln der Messias der Vermittler dieser Segnungen ist, ja er selbst als der Wohlthaten grösste geheimnissvoll aufwächst, so begreift sich, wenn die späteren Propheten bei diesem צמח an den lebendigen, persönlichen Mittelpunkt jener Segensfülle der Endzeit dachten und dieses Gottes wunderbares Walten so fein ausdrückende Wort zu einem symbolischen Namen für den erwarteten König münzten, dessen Dasein ganz ein Geschenk der göttlichen Allmacht, ein Gnadenwunder werden sollte. An unserer Stelle liegt der Hauptnachdruck darauf, dass die künftige Herrlichkeit ganz eine gottgewirkte sein werde, weshalb auch 28, 5 Jahve selbst die Herrlichkeit jener Gemeinde heisst.

---

[1]) So Hengstenberg, Delitzsch u. A.

[2]) Jerem. 23, 5; 33, 15; Sach. 3, 8; 6, 12.

[3]) Unrichtig auch Nägelsbach: Jehovagewächs und Landesgewächs stehen sich gegenüber; jenes bezeichne das bewusste persönliche Leben (als Gottesfrucht), dieses das unpersönliche leibliche Leben (als Hervorbringung der Erde). Unstatthaft aber auch Schultz über dieses צמח: „Es wird die geistige Frucht des Landes bezeichnen sollen, das aus Gott stammende Leben der letzten Zeit, welches die Israeliten zieren soll." Diese Beschränkung der verheissenen Glorie auf das Geistige ist so unberechtigt, wie ihre ausschliessliche Beziehung auf Materielles.

Die Gemeinde selber, welche aus dem Gericht gerettet hervorgeht, bezeichnet Vers 3 als heilig in allen Gliedern. Nach jener Sichtung fällt, um einen christlichen Ausdruck zu gebrauchen, die sichtbare mit der unsichtbaren Kirche zusammen. Wer immer im Bürgerverzeichniss Jerusalems als lebendig aufgeführt wird (vergl. Ezech. 13, 9),[1]), der trägt auch das Merkmal der Zugehörigkeit zur Gemeinde Gottes, und dieses Merkmal ist die Heiligkeit. Es fragt sich aber, auf welchem Moment dieser Eigenschaft hier der Nachdruck ruhe. Es ist nach unserer Ansicht nicht die sittliche Reinheit, welche freilich nach Vers 4 Voraussetzung sein muss, auch nicht die cultische Qualification als Befähigung und Berechtigung zum Gottesdienst, wiewohl sachlich diese Seite natürlich eingeschlossen ist und die gesammte Bürgerschaft Jerusalems in der Endzeit ein ἱεράτευμα ἅγιον bildet, „der Volksberuf Israels (Exod. 19, 6) sich also allpersönlich verwirklicht hat" (Delitzsch). Aber die Aussage dieses Verses zielt vielmehr darauf, dieser sittlich gereinigten, dem Dienst Jahve's gewidmeten Priestergemeinde Unantastbarkeit zuzuschreiben. Man wird Jeden als dem Herrn geweihten achten, was in sich schliesst, dass der Herr selber ihn als sein erkorenes Eigenthum anerkennt und zu erkennen gibt.[2]) Also vor aller Unbill gesichert wird der Bürger Jerusalems sein dank seiner unbestrittenen priesterlichen Würde, wie das Heiligthum selber wunderbar von Gott beschirmt wird. Denn durch einen schöpferischen Act wird nach Vers 5 f. der Herr die ihm dienende Gemeinde in Stand setzen, ihm Tag und Nacht, Sommer und Winter ungestört zu dienen. Wie die Wandergemeinde in der Wüste (Num. 14, 14) von Gottes Gegenwart sichtbar begleitet, bei Tage beschattet und bei Nacht erleuchtet war, so wird die Zionsgemeinde, in welcher der Herr Wohnung genommen hat, in einer Weise beschirmt

[1]) Wie der Begriff Zions ist auch der des Bürgerbuches einer Vergeistigung fähig. Ex. 32, 32 finden wir ja die Vorstellung eines Bundesbuches, welches der Herr führt, ebenso Daniel 12, 1; aber an unserer Stelle liegt der Nachdruck darauf, dass das Buch der Stadt und das des Herrn sich decken, jeder in die Einwohnerliste eingetragene auch ein wirkliches Glied der heiligen Gemeinde ist. Eine ungemeine Erweiterung erfährt dieses Bürgerbuch nach Psalm 87.

[2]) Vergl. אמר ל Hosea 2, 1. Die Benennung schliesst den Thatbestand in sich.

sein, dass nichts vom Heiligthum blosgestellt ist, die Gegensätze von Tag und Nacht, Sonnengluth und Gewitterregen keinerlei Störung in der ununterbrochenen Anbetung des Herrn bewirken. Der Feuerglanz ist die Ausstrahlung der Heiligkeit des Herrn, die Rauchwolke ihre Umhüllung. Sie bildet eine חֻפָּה, einen Baldachin über all' seine Herrlichkeit, welche in Zion wohnt. Schon Exod. 14, 19 f. bildete die Wolken- und Feuersäule eine Schirmwand gegen den Feind; jetzt schirmt sie die Stadt Gottes gegen alle Unbill der Witterung. Die Menschen thun ihr nichts mehr zu leide. Die Herrlichkeit des Herrn ist aber mehr der Gemeinde immanent vorgestellt, als es beim Wüstenzuge der Fall war. Vergl. S. 211.

Während also 2, 1 ff. uns die ganze Welt als ausgedehnten Vorhof der Heiden schauen liess, gewährt uns Cap. 4 einen Blick auf Jahve's Heiligthum in Zion selbst, wo jedes Glied der Bevölkerung an der Würde und Unantastbarkeit des Heiligen theilnimmt und Gottes Majestät sich selber und ihre Wohnung schirmt vor allem Wechsel der Zeit. Zum ersten Mal ist hier die vollendete Gemeinde als verklärtes Jerusalem näher beschrieben, was später bis zur Offenbarung Johannis wieder und wieder geschieht. Was das davidische Jerusalem nur in empirischer Unvollkommenheit typisch abbildete, wird nach Jesaja sich künftig nach seinem idealen Vollgehalt verwirklichen. In geistiger Weise hat sich auch diese Weissagung schon erfüllt, indem ein wunderbarer Spross des Herrn aufwuchs und durch seine Vermittlung die Gemeinde gesichtet und jedes Glied derselben mit priesterlicher Würde bekleidet, diese Gemeinschaft aber wider alle Stürme der Welt sichergestellt worden ist. Allein die johanneische Apokalypse rückt die schliessliche Erfüllung unseres Gesichts wieder in die Zukunft, weil die äussere und innere Vollendung dieses Jerusalem auch im neuen Bunde noch nicht vollzogen, sondern nur angebahnt ist. Die Sichtung der Gemeinde dauert noch fort, und erst wenn ihr äusserer Bestand sich ganz mit dem vor Gott gültigen deckt, wird sie aller Anfechtung enthoben und ihre Glorie vor der Welt offenbar werden.

§ 30. Jesaja's Sprüche vom Immanuel.

Das unbestimmt allgemein belassene „Gespross des Herrn" des betrachteten Spruches wird Cap. 7—11 in persönlicher Bestimmtheit entfaltet. Einen Spross wird der Herr aufwachsen lassen aus dem Hause David's, der als göttliches Haupt der Gemeinde diese zur Vollendung bringt. 7, 1 ff. erzählt uns die historische Veranlassung, bei welcher zuerst der Prophet auf den künftigen Immanuel hinwies. In jenem entscheidungsvollen Moment der judäischen Geschichte, als die verbündeten Könige Syriens und Ephraims, Rezin und Pekach (etwa im Jahre 741 v. Chr.) wider Juda heranrückten, um der Herrschaft des davidischen Hauses ein Ende zu machen[1]) und in Jerusalem Aller Herzen bebten, wie die Bäume des Waldes vor dem Wind, trat der Prophet Jesaja vor den König Ahas mit der kategorischen Vorhersagung, dass aus diesem Anschlage nichts werde und der Aufforderung zu stillem,[2]) unentwegtem Vertrauen auf den Herrn: glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht! Er bot ihm auch zur Stütze dieses dem Augenschein trotzenden Glaubens ein Wunderzeichen an, das er frei wählen möge aus der Unterwelt oder der Himmelshöhe. Damit ist ein augenblicklich eintretendes Zeichen in der Art des 38, 7 erzählten gemeint, eine Erscheinung, wodurch der unsichtbare Gott, dem die obere und untere Welt, nicht nur diese Erde unterthan ist, seine Macht und Intention documentirt hätte. In Bezug auf den Scheol[3]) wäre ja freilich die Citation eines Todtengeistes ebenso ungesetzlich als unprophetisch (8, 19), allein hier handelt es sich nicht um die Berathung eines solchen, sondern um ein Wunderzeichen von dem Herrn, wobei man eher an Erdbeben u. dgl. zu denken hat, wie im Bereich der Himmelshöhe an astrale Phänomene, Blitze u. s. f.

Allein König Ahas, der im Grunde ungläubig, sich von Jahve's Hülfe wenig versprach, dagegen auf die Unterstützung Assurs, um die er sich heimlich bewarb (2 Kön. 16, 7 ff.), seine

[1]) Vergl. 2 Kön. 15, 37; 16, 5.

[2]) Vergl. Jes. 30, 15.

[3]) שאלה, Vers 11, ist nach dem Parallelismus pausale Nebenform für שְׁאֵלָה (Ewald, Delitzsch), nicht imp. von שָׁאַל (Targum, Hupfeld, Nägelsbach).

Hoffnung setzte, wich klüglich dem Schwärmer aus, wofür er den Propheten gleich unseren modernen Theologen ansah, durch den höflichen Bescheid, der obendrein noch frömmer schien als des Propheten Glaubenskühnheit: „Ich will's nicht verlangen und nicht Jahve versuchen." Da antwortet ihm der Prophet rügend, der Gott, dessen Geduld sie, die Glieder des königlichen Hauses, so sehr auf die Probe stellen, werde ihnen unaufgefordert ein Zeichen geben:

7, 14. Darum so wird der Herr selber euch ein Zeichen geben:
Siehe die Jungfrau wird schwanger und gebiert einen Sohn
Und sie nennet[1]) seinen Namen Immanuel (Gottmituns);
Dickmilch und Honig wird er essen
Auf die Zeit, da er weiss das Schlechte zu verschmähen und das Gute zu wählen.

Da das ein Zeichen sein soll, muss es ein offenkundiges Walten Gottes enthalten; zwar so unmittelbar gegenwärtig wie 38, 7 und der Absicht nach 7, 11 kann dasselbe nicht eintreten; es erstreckt sich nach Vers 16 über mehrere Jahre[2]) aber nach demselben Vers nur über wenige Jahre, von der Gegenwart aus gezählt. Das הנה העלמה הרה kann zwar auf etwas künftiges gehen, während an der syntaktisch analogen Stelle Gen. 16, 11 Hagar bereits schwanger ist, aber an etwas unmittelbar bevorstehendes ist zu denken. Die Analogie jener Stelle führt aber auch darauf, dass auf der Benennung des Kindes der Hauptnachdruck liege. Der Name Immanuel wird dem Kinde beigelegt werden, weil man Gottes Beistand zur Zeit seiner Geburt sichtlich erfahren hat. Der 16. Vers motivirt diesen Namen: denn ehe der Knabe verstehen wird das Schlechte zu meiden und das Gute zu wählen, wird das Land verlassen sein, vor dessen beiden Königen dir graut. Vers 17 dagegen begründet den 15. Vers. Im bewussteren Knabenalter wird's nur noch Dickmilch und Honig im Lande zu essen geben.[3]) Bringen wird Jahve über dich und

[1]) וְקָרָאת 3 pers. fem. aus קָרְאַת, vergl. Gesenius, Gramm. § 74, Anmerkung 1.

[2]) Die Stufe, wo das moralische Bewusstsein erwacht, trennt das unschuldige Kindheitsalter von der Knabenzeit, wo schon moralische Zurechnungsfähigkeit besteht. Nicht so weit greift die Zeitbestimmung 8, 4. — Analog erstreckt sich über mehrere Jahre das jesajanische „Zeichen", 37, 30.

[3]) D. h. es wird von Feldbau und Weinbau in Folge der Verwüstung nicht mehr die Rede sein; nur Viehzucht wird übrig bleiben. Vers 20 ff.

über dein Volk und über deines Vaters Haus Tage, wie sie nicht gekommen sind seit dem Tage, da Ephraim von Juda abfiel, den König von Assur u. s. w. Das jenem Geschlechte gegebene Zeichen ist nach den Ausführungen dieser und der folgenden Verse zunächst politischer Art. In der Zeit, binnen welcher von jetzt an eine Jungfrau schwanger werden und einen Sohn gebären kann, wird ein völliger Umschwung in der Weltlage sich vollziehen. Man wird den Neugeborenen Immanuel heissen zum Zeichen herrlich erfahrener Hülfe und grösster Zuversicht. Allein wenn er in's vernünftige Alter kommt, ist Juda selber von einem schlimmeren Feind verwüstet, von den Assyrern,[1]) von denen man sich jetzt Gutes verspricht. So liegt in dieser auf den ersten Blick etwas räthselhaften Einkleidung, die sich aber als rechtes Merkzeichen dem Gedächtniss wohl einprägen musste, eine chronologisch bestimmte Vorhersagung des Ganges der politischen Ereignisse, zumal der Prophet selber die Deutung mit klaren Worten gibt. Es ist ein Zeichen, das jenes Geschlecht grösstentheils bald gesehen hat,[2]) und hier wie bei Jesaja's Orakel, das später den Fall der Assyrer vor Jerusalems Mauern verkündete, ist mit der blossen Berufung auf des Propheten politischen Scharfblick oder seine religiöse Einsicht oder seinen Glaubensmuth einfach nicht auszukommen. Es wäre eine ruchlose Vermessenheit oder ein schwärmerischer Aberglaube gewesen, die Wege Gottes so vorauszuzeichnen und auf das Eintreffen derartig gewahrsagter Ereignisse den Glauben der Andern abzustellen, wenn der Prophet nicht unter dem unmittelbaren Einfluss einer höheren Gewalt stand, die nicht nur ethisch-religiöser Wahrheiten, sondern auch des äusseren Verlaufes der Geschichte ihn versicherte. Dass die

[1]) Das את מלך אשור greift dem folgenden Vers verdächtig vor, könnte Glosse aus 8, 7 sein. Inhaltlich ist die Frage gleichgültig, da Jesaja nicht im Zweifel lässt, welchen Feind er erwarte.

[2]) Nach wenigen Jahren erfolgte der Zug Tiglath-Pileser's gegen Damaskus, der (732?) mit der Einnahme der Stadt und dem Tod des Königs Rezin endigte. 2 Kön. 16, 9, vergl. Schrader „Keilschriften und Altes Testament", S. 152 f. Auch Pekach wurde damals durch Tiglath-Pileser besiegt und viel Volk deportirt, 2 Kön. 15, 29; Samarien selbst fiel freilich etwas später (722). Die kritisch angefochtene Vorhersagung, Jes. 7, 8, vom Aufhören Ephraims in 65 Jahren bezieht sich nicht auf die Zerstörung der Hauptstadt, sondern auf die Ansiedelung fremder Colonisten im Lande, 2 Kön. 17, 24 ff. Esra 4, 2.

naturalistische Kritik bei diesem literarisch nicht anzufechtenden Capitel einen schweren Stand hat, versteht sich auch in Bezug auf 7, 11, wo sie auf die Seite des weltklugen Königs treten muss.

Wenn aber auch der Spruch vom Immanuel nach der weiteren Erklärung zunächst das Schicksal Juda's in den bevorstehenden Monaten und Jahren den Hörern kundthun soll, so fragt sich doch, ob er sich darin erschöpfe, ob nur zufällig die erste Entwicklung eines Kindes als Zeitmesser gewählt und ob ein bestimmtes Kind, beziehungsweise dessen Mutter dazu habe dienen sollen. In letzterer Hinsicht lautet es determinirt העלמה, die Jungfrau. Das Wort bezeichnet das mannbare Mädchen, die zur Ehe reife Jungfrau (von עלם, geschlechtskräftig sein); dagegen liegt bei diesem Wort der Nachdruck nicht auf dem negativen Moment der Jungfräulichkeit. Sollte das Zeichen für die Zuhörer darin bestehen, dass eine Jungfrau ohne Zuthun des Mannes schwanger werde[1]), so müsste בתולה stehen. Noch weniger aber könnte עלמה von der Gattin des Propheten gebraucht werden, was Manche[2]) mit Hinweisung darauf behaupteten, dass auch sonst die Kinder Jesaja's bedeutsame Namen tragen mussten, welche den Hauptinhalt seiner Predigt ihm und dem Volke als Wahrzeichen in's Gedächtniss rufen sollten.[3]) Die Prophetin (הנביאה genannt 8, 3), welche schon seit Jahren Mutter gewesen, da ihr Sohn Schear-Jaschub den Vater auf dem Gang zum König begleitet, kann nimmermehr mit העלמה bezeichnet werden, und wenn man jene gestorben sein lässt, um dem Propheten ein junges Mädchen als Gattin zuschieben zu können, so ist das ein thörichter Nothbehelf. Auch wäre es unangemessen, wenn der Prophet dem davidischen Königshaus aus seiner Häuslichkeit heraus das als grossartig angekündigte Zeichen proclamirte.[4])

---

[1]) So noch Bredenkamp, „*Vaticinium quod de Immanuele edidit Jesajas*", 1880.

[2]) Gesenius, Hitzig, Knobel u. A., selbst Tholuck, „Altes Testament im Neuen Testament", S. 43; Proph., S. 170 und J. P. Lange, „Genesis", S. 89.

[3]) Jes. 7, 3; 8, 3. 18.

[4]) Wie viel Verlegenheit der rationalistischen Erklärung hier überall erwächst, zeigt Knobel's Bedenken, Jesaja habe freilich nicht wissen können, dass seine schwangere Gattin gerade einen Sohn gebären werde, was er dadurch beschwichtigt, der Name Immanuel hätte auch auf ein Mädchen gepasst, der

Weit mehr hätte es für sich, das העלמה ganz unbestimmt zu nehmen [1]) in dem Sinne: Wenn jetzt die Jungfrau (d. h. eine beliebige Jungfrau) schwanger wird, so wird sie nach erfolgter Geburt, d. h. in 9 Monaten ihren Sohn Immanuel zu nennen Ursache haben, wie man ja die Kinder gerne nach den zur Zeit ihrer Geburt vorhandenen häuslichen oder öffentlichen Umständen benannte. Dann ist dieses Kind sammt seiner Mutter weiter nichts als ein Stundenzeiger für Juda's Geschichte. Allein man muss gestehen, dass schon die Eröffnung des Spruchs bei dieser Erklärung nicht natürlich erscheint. Auf eine verheissungsvolle Geburt trotz aller schlimmen Nebenumstände scheint dieselbe zu führen. Und in diesem Sinne entscheidend sind die folgenden Capitel. Wenn 9, 5 der Prophet jubelt: Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns gegeben! und damit den Messias aus David's Hause meint, so kann man sich dem Eindruck nicht entziehen, dass es eben Der sei, von dessen Empfängniss und bevorstehender Geburt unsere Stelle so umständlich redet. Und wäre ein Zweifel noch übrig, so würde er gehoben durch 8, 8, wo es heisst: Dein Land, o Immanuel, somit jener Knabe der עלמה als der Fürst des Landes angeredet ist. Vergl. 8, 10. Und für wen passte dieser Name besser, als für den Messias, in welchem Gottes Gegenwart der Gemeinde am unmittelbarsten gegeben ist?

Wenn aber diese messianische Würde des Knaben den Gedanken völlig ausschliesst, dass derselbe Jesaja's Sohn möchte gewesen sein, so können wir auch nicht wohl annehmen, dass der Prophet auf ein bestimmtes, dem messianischen Hause David's angehöriges Weib als die Mutter des Messias hingewiesen habe. Dies ist so unwahrscheinlich, wie dass er 9, 5 auf ein bestimmtes neugeborenes Kind hinwies. Noch am ehesten könnte man an den Sohn Ahas, den frommen Hiskia denken, dessen Mutter Abi Tochter Sacharja's, 2 Kön. 18, 2, genannt wird. Allein diese altjüdische Erklärung [2]) geht chronologisch nicht an, da Hiskia

Prophet habe wohl bei der mündlichen Ankündigung einfach von einem Kinde geredet und *post eventum* das bestimmtere Sohn hineingesetzt. Da heisst's fürwahr: Ich bin kein Prophet, noch eines Propheten Sohn!

[1]) So Stähelin, neuerdings auch Reuss („Geschichte der heiligen Schriften des Alten Testaments", 1881, S. 308).

[2]) Die Idee des Messias wurde vielfach mit der Person des Hiskia in Verbindung gebracht. F. Weber, „Altsynagogale Theologie", S. 341.

zur Zeit, wo Jesaja zu Ahas redete, schon neunjährig gewesen sein muss. Ganz unglücklich ist Nägelsbach's Auffassung, wonach eine unverheiratete Prinzessin durch jenes Prophetenwort als schwanger denuncirt worden soll. Vielmehr ist העלמה ebenso allgemein wie יולדה, Micha 5, 2, zwar nicht das Haus David's (Hofmann), aber die erkorene Gemeinde, aus deren Schoss der Messias hervorgeht. In ihrer jetzigen Bedrängniss erkennt der Prophet Wehen einer Schwangerschaft, die nicht unfruchtbar verlaufen, wie diejenigen des Hauses Israel, Hosea 13, 13, sondern aus denen der Messias hervorgehen werde. In der jetzt bevorstehenden Niedrigkeit und Verwüstung wird er aufwachsen. Dies steht parallel der Angabe Micha's, dass er aus Bethlehem hervorgehen soll. Diese Aussicht auf die herrliche Frucht, die, ob auch in unscheinbaren Verhältnissen zur Zeit der bevorstehenden Noth aufwachsen wird, bildet die lichtvolle Kehrseite des Spruches, dessen harte, dunkle Vorderseite den Zuhörern verständlicher sein sollte. Dabei liegt in der Benennung der Mutter des Messias etwas Geheimnissvolles. Sei es das Haus David's oder Zion oder die Gemeinde der Frommen oder Juda, jedenfalls erscheint sie jungfräulich; sie heisst hier nicht des Herrn Weib, wie bei Hosea, sondern Jungfrau im oben angegebenen Sinn,[1]) als eine, die bestimmt ist, Mutter zu werden, aber diese Bestimmung noch nicht erfüllt hat. Die Gemeinde des Herrn ist bestimmt, etwas ganz Neues, Göttliches zu empfangen, sie wird es empfangen, unter der jetzt anbrechenden Drangsal. Die Übersetzung παρθένος (LXX) ist nach oben angegebenem Sprachgebrauch mehr im Rechte als gewisse geschmacklose moderne;[2]) aber auch Matthäus 1, 22 f., der auf die jungfräuliche Geburt des Herrn es bezieht, thut dies nicht ohne inneres Recht. Denn dass durch eine wunderbar neue Einwirkung des Herrn auf die Gemeinde der Messias zur Welt kommen solle, liegt in dem Spruch, und eben dasselbe zeigt die Erfüllungsgeschichte mit Bezug auf seine persönliche Gebärerin.

Zwei Hauptgedanken also finden wir in unserem Spruche verschlungen: 1. Ehe ein Kind geboren wird, das jetzt empfangen

[1]) Hofmann bemerkt mit Recht: Mannbar nennt man vernünftiger Weise nur eine, die ein Mann erkennen könnte, nicht aber die ein Mann schon erkannt hat.

[2]) Vergl. selbst Segond: „*Voici, la jeune femme deviendra enceinte.*"

ist, sind die Feinde gerichtet, Jerusalem gerettet; ehe das Kind ein Jüngling wird, ist auch Juda verwüstet. Darin, in dieser raschen und unerwarteten Folge der politischen Ereignisse liegt das Zeichen für die jetzige Generation, d. h. ein offenkundiger Beleg für Jahve's bewusstes allmächtiges Walten in der Weltgeschichte. 2. In diesen Wehen kündet sich wirklich die Geburt eines Kindes an, des Immanuel. In dem ausserordentlich unglücklichen Zustand, in welchen das Land versetzt wird, wächst der Messias auf.

Schwierig ist aber die Frage: Wie verhalten sich diese beiden Gedanken zu einander? Hat der Prophet in unmittelbar bevorstehender Zeit die Geburt des Messias und die Aufrichtung seines Reiches erwartet? Wir würden uns nicht aus dogmatischen Gründen gegen eine solche Annahme sträuben, wenn sie exegetisch feststünde. Allein für's erste sagt Jesaja überall[1]) wie sein Zeitgenosse Micha das Gericht und die Verbannung über Juda-Jerusalem voraus, so dass ein naher Anbruch der glorreichen messianischen Zeit damit in Widerspruch träte. Sodann kann man nicht verkennen, dass 9, 5 er von einem Kinde redet, das nicht der zeitgenössischen Wirklichkeit angehört, sondern nur von seinem Seherblick begrüsst wird. Wir müssen auch hier das prophetische Gemälde und die Reflexion unterscheiden. In jenem wird der Immanuel wirklich in der syrisch-ephraimischen Bedrängniss geboren und wächst in der assyrischen Noth auf. Damit ist aber nicht gesagt, dass auch nur im Bewusstsein des nachdenkenden Jesaja dies sich zeitlich so gestaltet habe, da andere Gesichte ihm jede Hoffnung, eine solche Epoche zu erleben, abschnitten. Innerlich angesehen, ist aber jene Form der Weissagung auch nicht unbegründet. Die Wehen, welche damals Juda befielen, waren in der That der Anfang des Endes, des Gerichtes, durch welches sich der Bestand des alten Reiches auflöste, das einem neuen Platz machen sollte, und in der Niedrigkeit, in welcher Volk und Königthum seit der Assyrerzeit sich befanden, ist der neue Herrscher aufgewachsen. Zugleich aber hatte die Überlegenheit Juda's, wie sie in der Zeit des Ahas und des Hiskia sich glänzend zeigte, ihren tiefsten Grund

[1]) Jes. 3, 1 ff.; 5, 1 ff.; 6, 11 ff.; 7, 20 ff.; 8, 1 u. s. f. 39, 6.

darin, dass es Gottes Volk war, die Mutter des Messias. Nicht anschaulicher konnte darum jenem Geschlecht der wunderbare Weg Gottes beschrieben werden, als in diesem Spruche geschehen, wo der trostreich kommende Messias nach seiner Niedrigkeit ihm als Wahrzeichen dessen vorgehalten wurde, was ihm bevorstehe.

Wie Jes. 7, so erhebt sich auch Jes. 9 die Verheissung als ein Licht aus der Nacht des Gerichts; nur dass hier das Licht, für einen Augenblick wenigstens, schon gänzlich die schwarzen Schatten zurückwirft. In der unmittelbar dazu gehörenden Rede Cap. 8, 5 ff., ist noch der ganze Inhalt richtend, bis Vers 23 unerwartet ein Morgenstrahl aufblitzt. Unverstanden und ungehört steht der Seher da mit seinen Kindern, den lebendigen Wahrzeichen der Gerichtspredigt. Das Volk sucht Rath am verbotenen Ort statt bei dem lebendigen Gott und will nicht einstimmen in die Losung: „zum Gesetz und Zeugniss!" das heisst, sich nicht vor der göttlichen Thora beugen und das Zeugniss von Gericht und Verheissung nicht annehmen. Daher ist es von trostloser Nacht umgeben, die immer dunkler wird. Die natürlichste Erklärung des schwierigen Vers 20 scheint uns noch die: wenn sie nicht sprechen werden: zum Gesetz und Zeugniss, so sind sie solche, die keine Morgenröthe haben, welcher verzweifelte Zustand der Gottverlassenheit Vers 21 f. ausgeführt wird. Daran schliesst sich Vers 23 begründend. Er gibt nämlich an, warum beim Anschluss an's Gesetz und prophetische Zeugniss das heilvolle Gegentheil zu erwarten wäre. Dieses Zeugniss enthält die wundervolle Verheissung:

23 Denn nicht bleibt dunkel die Gegend, da Bedrängniss ist,
Zur ersten Zeit hat er gering gemacht das Land Sebulon und das Land Naphtali,
Und um die letzte bringt er zu Ehren den Weg am Meer, das Land jenseits des Jordans, den Umkreis der Heiden.

Der jetzt am schlimmsten von den Feinden mitgenommene Landestheil im Osten und Norden (2 Kön. 15, 29) hat nach Gottes Rathschluss noch eine herrliche Zukunft. Es ist genannt der Stamm Sebulon und Naphtali, dessen nördlicher Theil den Namen „Bezirk der Heiden" führte, weil diese hier stets die israelitische Bevölkerung überwucherten. Zu diesem Stamm gehörte auch

„der Weg am Meer", das heisst die Westseite des Sees von Tiberias (Raschi), endlich das gleichfalls stark paganisirte Gilead. Diese Gegenden waren von je her von der heiligen Geschichte stiefmütterlich bedacht worden und jetzt unter Tiglath-Pileser im Begriff, ganz die Beute der Heiden zu werden. Aber gerade hier sieht merkwürdiger Weise der Prophet das Licht am ehesten und hellsten aufleuchten. Gott hat nach seiner wunderbaren Gerechtigkeit im Sinn, gerade diesen geschmähten und verschmähten Theil seines Erbes zu besonderer Ehre zu bringen. Dass ein jerusalemischer Prophet so redet, ist wunderbar. Auch hier fordert die Erfüllung, dass wir mit dem Evangelisten (Matth. 4, 13 ff.) das Walten Gottes anerkennen, der dieses Wort buchstäblich erfüllt hat, indem er in Galiläa das wahre Licht zuerst scheinen und die Morgenröthe der Welt anbrechen liess, so dass das verachtete Ländchen der höchsten Ehre theilhaftig wurde. Auf Grund unserer Stelle ohne Zweifel findet sich bei den Juden Galiläa als die Gegend bezeichnet, wo der Messias auftauchen werde.[1])

Die Rede lässt uns weiter die selige Metamorphose, die mit dem unglücklichen Volke vorgeht und Den, der sie bewirkt, erkennen.

9, 1 Das Volk, die da einhergehn in Finsterniss, schauen ein grosses Licht.
Die da wohnen im Lande des Todesschattens, Licht erstrahlt über ihnen.
2. Zahlreich machst du das Volk, das du nicht gross gemacht.[2])
Die Freude, in der sie sich freuen vor dir, ist gleich der Freude in der Ernte
Gleichwie sie jubeln, wenn sie Beute theilen.

[1]) Vergl. Eisenmenger, „Entdecktes Judenthum" (1711) II, 747.

[2]) Die richtige Abtheilung der Worte ist weder von den Masoreten, noch von den Auslegern erkannt. Damit hängt zusammen, dass manche unrichtig dem Keri לו den Vorzug geben. שמחו ist Relativsatz (Knobel), aber nicht: „ihm machst du die Freude, welche sie sich freuen vor dir, gross", wobei der Rhythmus spurlos verschwunden wäre. Auch Studers Emendation („Jahrbücher für protestantische Theologie", 1881, Nr. 1, S. 160 f.): הַגִּיל für הִגְדַּלְתָּ — befriedigt nicht. Der Gegensatz von הרבית und לא הגדלת ist derselbe wie Vers 23: zwischen der ärmlichen, jämmerlichen Gegenwart und jener glorreichen Zukunft. השמחה ist nicht acc. obj., so Masora, Steudel, Delitzsch, Gesenius, Ewald, Nägelsbach, sondern Nominativ. Dabei erwartete man allerdings אשר wie nach determinirten Nominibus. Dasselbe kann jedoch im Hebräischen (anders im Arabischen) auch nach solchen wegfallen (Ewald, „Grammatik", § 332[a]). *Gaudium gaudere* sagt der Hebräer, wie קנא קנאה, Sach. 8, 2.

3. Denn das Joch seiner Bürde[1]) und den Stecken seines Nackens,
Die Ruthe seines Treibers hast du zerbrochen wie am Tage Midian's.
4. Denn jegliches Stiefelwerk Gestiefelter im Getümmel[2]) und Gewand gewälzt im Blute —
Das wird zur Verbrennung, zum Frasse des Feuers.
5. Denn ein Kind ward uns geboren, ein Sohn ward uns gegeben
Und die Herrschaft kam auf seine Schulter
Und man nennet seinen Namen: Wunder von Berather, starker Gott,
Ewig-Vater, Friedefürst —
6. Zur Mehrung[3]) der Herrschaft und zu Frieden ohn' Ende[4])
Auf David's Thron und über sein Königreich,
Es aufzurichten und zu stützen durch Recht und Gerechtigkeit
Von nun an bis in Ewigkeit. — Der Eifer des Herrn der Heerschaaren wird Solches vollführen.

In kühner Antithese zur Gegenwart schildert der Prophet, wie das im Dunkel der Gottverlassenheit unglückliche Volk, worunter er jetzt nicht mehr nur einzelne Stämme, sondern das ganze herabgekommene Israel versteht, göttlich verliehener Freiheit und Freude theilhaftig werden soll. Das jetzt durch die fremden Eroberer geminderte Volk wird sich durch Gottes Segen reichlich vermehren. Und um sein Glück darzustellen, wählt der Prophet die Freude der Ernte, die ungetrübteste und seligste, wo die Stimmung der Menschen gehoben ist durch das Gefühl der reichen Güte Gottes, welche die saure Arbeit nicht unbelohnt liess (Psalm 126, 6). Ja es ist ein Jubel, wie nach errun-

---

[1]) Von סֹבֶל, Bürde, ist סֻבְלוֹ als Nebenform von סָבְלוֹ gebildet, mit Dages dirimens סֻבְּלוֹ oder wegen des dunkleren Lautes סֻבֳּלוֹ.

[2]) סְאֹן, nach dem Syrischen und Chaldäischen der Stiefel, Soldatenstiefel, nicht die Rüstung (Knobel). ברעש bezieht sich nicht gerade auf den durch die Stiefel verursachten Lärm, sondern auf's Kampfgetümmel, wo man gestiefelt auftritt.

[3]) מַרְבֶּה, ein nomen verbale (nach der Form מַעֲשֶׂה) in der Bedeutung vermehren (רָבָה). Das mem clausum mitten im Wort rührt von einer unrichtigen, aber ziemlich alten Lesart: (רַבֵּה) לָם רַבָּה, wobei לָם für לָהֶם genommen wurde, wie Elias Levita angibt. Nach dem jüdischen Midrasch soll sich das mem geschlossen haben, als Hiskia den von ihm gehegten Messiashoffnungen nicht entsprach!

[4]) למרבה und לשלום hängen nicht von אין קץ ab (der Grösse der Herrschaft und der Wohlfahrt ist kein Ende, Knobel), sondern von dem Thatbestand, der im vorhergehenden Verse liegt. Der geborene Herrscher gereicht nach den in seinen Namen liegenden Eigenschaften zur Mehrung des Reiches und zum Frieden ohne Ende. Er ist auch weiterhin Subject zu den Bestimmungen: auf David's Thron und über sein Reich, es aufzurichten u. s. w.

genem Sieg, wenn man nach hartem Kampfe die Beute theilt (Richt. 5, 11). Denn eine völlige Befreiung aus der Hand der heidnischen Weltmacht hat der Herr zu Stande gebracht, wie am Tage Midian's, wo diese lästigen Zwingherren, die das ganze Volk zu leibeigenen Frohnarbeitern herabwürdigten, von Gideon besiegt und ihr Joch mit einem Male zerbrochen wurde (Richt. 7). An einen einfachen Sieg über die Feinde ist jedoch nicht zu denken.[1]) Nur vergleichen lässt sich die jubelnde Freude des geretteten und befreiten Volkes der Ernte- und Siegesfreude. Alles Kriegsgeräthe wird dann, wenn die auf Blut und Eisen gegründete Weltmacht gefallen ist, abgethan als etwas Unreines, was vom Erdboden verschwinden soll, gleich der gebannten Beute (Deut. 13, 16) dem Feuer überantwortet, jeder Soldatenstiefel und blutige Kriegermantel — eine Anspielung auf die militärisch tadellos ausgerüsteten Assyrer, deren strammes Auftreten den Israeliten nicht wenig imponirte.

Es ist ein grosses Wort, wenn eben jetzt, inmitten des Rauschens der Rüstungen und des Waffengeklirrs, jetzt, wo die Weltmacht unüberwindlich mit ihren Heeren auftritt, der Seher verheisst, das Alles werde für immer abgethan. Was gibt ihm solche Zuversicht? Nach Vers 3 die Geburt eines Kindes! Desselben ohne Zweifel, von dem Cap. 7, obgleich es noch nicht geboren, ein Hoffnungsstrahl durch das ganze Gericht hindurch gieng. Jetzt schaut es der Seher geboren, daher frohlockt er so siegesgewiss. Denn Gottes gnädige Gegenwart, welche dieses Kind verbürgt, ist mächtiger als die ganze Welt. Der Prophet sieht im folgenden Augenblick das Kind schon mit der Herrschaft bekleidet; und bereits hat man aus seinem Walten und Wirken erkannt, wer es ist. Aber kein Name will genügen, um es auszusprechen. Der Name Immanuel, der schon vor der Geburt als Unterpfand der Mutter genannt worden, entfaltet sich hier zu einer Vielheit, die, ohne sich zu erschöpfen in ihrem Wortlaute, mehr ahnen lässt, als sie ausspricht. Vier Wortpaare sind es,[2]) welche diesen

[1]) Siehe 10, 26 f. Die Gottesgeissel, welche die Assyrer zu fühlen bekamen, war eine andere als die, welche Midian erfuhr.

[2]) Ganz unnatürlich sind alle die Erklärungen, die, einen Theil dieser Prädicate auf Gott beziehend, nur den Rest dem Messias zukommen lassen; z. B. „Es nennt seinen Namen, der da wunderbar ist als Rathgeber, der starke

Herrscher als einen über allen göttlich emporragenden, für sein Volk überaus segensvollen bezeichnen. Das erste nennt ihn: Wunder von Berather.[1]) Ein Wunder bezeichnet das (sonst stets neutrisch gebrauchte) Wort פלא, etwas, was über die menschliche Fassungskraft hinausgeht, göttliche Thaten und Führungen, welche die menschliche Weisheit verblüffen Jes. 29, 14. Gott ist der מַפְלִיא עֵצָה, der wunderbaren Rathschlag pflegt. Das Wunderbare ist Kennzeichen göttlichen Wesens und Waltens. Vergl. Richt. 13, 18. Wenn dem Regenten als dem Rathschlagenden, für sein Volk Denkenden wunderbarer, göttlicher Charakter gleich mit dem ersten Namen zugeschrieben wird, so heisst das mehr, als dass seine Weisheit die unter Regenten gewöhnliche ungemein übertreffe; es wird damit ausgesagt, dass sie sich zur menschlichen verhalte als die göttliche. Ganz ebenso legt ihm das zweite Prädicat göttliche Thatkraft bei. Er heisst אל גבור, starker Gott, nicht blos göttlicher Held, ein Gott von Held;[2]) denn גבור ist Adjectiv und der Ausdruck darf nicht anders genommen werden als 10, 21, wo er von dem Herrn selbst gebraucht ist. Auch bei diesem zweiten Namen ist zwar eine bestimmte Äusserung seiner Würde, eine Seite seines Wirkens in's Auge gefasst, nämlich die göttliche Energie seines Thuns, wie im ersten die übermenschliche Hoheit seines Rathes; allein seine Person selber ist damit zu göttlicher Höhe erhoben. Er heisst starker Gott, wie es von einem Menschen unstatthaft wäre, es sei denn, dass der Eine Gott, der den Namen אל גבור tragen darf, sich vollkommen in diesem seinem Gesalbten darstelle.

Gott, der ewige Vater: Friedefürst"; oder so, dass auch אבי עד noch mit שר שלום als Benennung des Messias verbunden würde. So nach Targum Jonathan die meisten Rabbinen. Es ist aber auch nicht פלא von יועץ zu trennen, so dass fünf Namen entstünden: Wunderbarer, Rathgeber u. s. f. (Delitzsch), indem die formale Analogie der folgenden Benennungen dagegen spricht und יועץ nach פלא für sich allein zu schwach wäre.

[1]) פֶּלֶא (so zu vocalisiren nach der Textausgabe von Bär und Delitzsch pag. 68) ist status constr. (nicht acc. des obj.) nach Analogie von פרא אדם Genes. 16, 12 (Ewald); יועץ steht häufig substantivisch (Hiob 3, 14 u. s. f.) für den Minister als Berather des Königs, mit dem er als solcher an der Regirung theilnimmt.

[2]) Noch weniger: starker Held (Gesenius, de Wette), da ein Adjectiv אֵל, stark, nicht vorkommt und ein solches dem Nomen nachstehen müsste, der durchgängige Sprachgebrauch aber אל גבור anders versteht. Derselbe erlaubt auch nicht Luther's Trennung: Kraft, Held; ähnlich Aquila, Symm., Theodot.

Die alttestamentliche Offenbarung geräth an solchen Stellen mit sich selbst in einen Widerspruch, aus welchem nur ein Wunder sie hat befreien können, die Menschwerdung des Gottessohnes. Zieht sie doch sonst auf's schärfste die Gränze zwischen dem heiligen Gott und dem sündigen Menschenkind und es beruht ihr Vorzug vor den heidnischen Religionen grossentheils auf dieser Schranke. Die Weissagung lässt dieselbe mehr und mehr fallen zum Zeugniss dafür, dass Gottes Plan dahin gehe, sie zu überwinden und mit der Menschheit sich auf's innigste zu vereinigen. Nicht Vergötterung des Menschlichen werden wir Christen in solchen Sprüchen finden, wie sie auf heidnischem Boden an der Tagesordnung sind; sonst wäre die Weissagung ein Rückfall aus der Zucht des Gesetzes in den Naturalismus und heidnischen Idealismus, sondern ein klares Zeugniss dafür, dass der Geist Gottes bewusster Weise schon in der Zeit des alten Bundes dem Ziel zustrebte, das wir im neuen Bunde erreicht sehen.

Von den beiden letzten Namen: Ewig-Vater und Friedefürst macht der erstere Schwierigkeit. Kommt doch das Wort עַד als Nomen in zwei sehr verschiedenen Bedeutungen vor, nach deren Wahl hier die Deutung weit auseinander geht. Hitzig, Knobel, Diestel übersetzen „Beutevater", was sprachlich[1]) und sachlich sich wohl vertheidigen lässt. Oben, Vers 2, war ja vom Beutetheilen (freilich nur vergleichsweise) die Rede. Sollte nicht der Messias durch unseren Spruch als Befreier seines Volkes bezeichnet werden, der nach weisem Rathe mit heldenhafter That den Feind schlage wie Gideon die Midianiter, so dass man nach dem Sieg reicher Beute sich freue und darauf ein Regiment des Friedens folge (Vergl. Gen. 49, 8—12)? Wir haben schon bei den ersten Attributen, womit der Messias geschmückt wird, gesehen, dass sie das Mass des ob auch göttlich geweihten Heroismus eines Gideon oder David weit übersteigen, und mitten unter den göttlich hohen Namen nähme sich dieses „Beutevater" gar zu freibeutermässig aus. Auch würde dieses Prädicat nicht genügend zu seinem Rechte kommen, wenn es auf einmaligen Sieg zu beschränken wäre, nicht eine bleibend sich bethätigende Eigenschaft bezeichnen sollte wie die übrigen Namen. Als blei-

[1]) So steht das Wort Gen. 49, 27; Jes. 33, 23; Sef. 3, 8.

bende Eigenart aber des Messias wird es unmöglich durch das folgende: Friedefürst. Denn damit soll offenbar gesagt sein, dass er ohne Schwertstreich sein Ansehen nach aussen und nach innen zu behaupten wisse, ein wahrer Salomo, nicht blutbefleckt wie David und doch ein Held grösser als dieser. (Vergl. Sach. 9, 9 f.; Mich. 5, 3). Wir glauben daher an der herkömmlichen Deutung von עד festhalten zu sollen, wonach es hier wie Gen. 49, 26: Habak. 3, 5; Jes. 57, 15 die ununterbrochene Fortdauer bezeichnet.[1]) Nur darf man von vornherein nicht durch die Übersetzung: „Vater der Ewigkeit" diesem Zeitbegriff eine Substancialität beilegen, die dem hebräischen עד nicht inne wohnt und überhaupt der althebräischen Vorstellungsweise fremd ist. Das genitive Nomen drückt etwas ganz qualitatives aus. Selbst die Umschreibung „Inhaber der Ewigkeit", welche durch die semitische Verwendung der Verwandtschaftsnamen so nahe gelegt ist, wäre gut arabisch [2]) aber nicht althebräisch gedacht. Zwar findet sich gewiss auch im Hebräischen jene Verwendung von Vater, Bruder u. s. w., wo eine Eigenschaft als mit der betreffenden Person unzertrennlich verbunden soll bezeichnet werden, und es wäre in Eigennamen, wie אביחיל, אבינעם u. s. w. verkehrt, wenn man speciell auf das Verhältniss des Erzeugers Gewicht legen wollte. [3]) Allein um אבי nach solcher Analogie als blosses Beziehungswort (Inhaber von etwas) zu fassen, ist עד ein zu unselbständiger Begriff. Wir folgen daher Delitzsch, welcher den inhaltlichen Hauptnachdruck auf אבי legt (nach 22, 21): er ist seinem Volke ein Vater auf immerdar, einer, der es nimmermehr im Stiche lassen wird mit väterlichem Rath und hülfreicher That. Und wie jeder Einzelne

[1]) Siehe das Nähere über עד in diesem Sinn in meiner Dissertation über „die hebräischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit", 1871, S. 86 ff.

[2]) Die Araber haben einen Zeitgott, den sie ابو عوض nennen, wozu Movers den jesajanischen Ausdruck vergleicht. S. meine Dissertation 107.

[3]) Im Arabischen gibt es unzählige Fälle, welche beweisen, dass die Sprache hier freier schaltet. Der Schakal heisst nicht Vater des Geheuls, sondern Sohn des Geheuls (ابن اوى), die Milch „Vater der Weisse" (ابو الابيض), nicht weil sie die Weisse erzeugt, sondern weil die Weisse zu ihrer Eigenthümlichkeit gehört, der Gatte „Vater des Weibes", weil sie ihm eigen ist. (ابو المرءة)

an ihm einen Vater hat, zumal die Geringen nach der Beschreibung von Psalm 72, so hat das Volk und die ganze Welt (wenn wir 2, 3 f.; Sach. 9, 9 f; Mich. 5, 3 f. vergleichen) an ihm einen Friedefürsten.

Bei diesen durch seine Namen bekundeten Eigenschaften gereicht er zur Erweiterung der Herrschaft als ein wahrer Mehrer des Reichs, zugleich aber zum Frieden ohne Ende. Auch der sechste Vers beweist, dass die Erweiterung der Herrschaft nicht auf dem Wege blutigen Krieges, wie ihn sonst die Eroberer führen, sich vollziehend gedacht ist, sondern dass dieser Immanuel durch geistigere Mittel die Völker sich unterthan macht dank seiner göttlichen Überlegenheit. Er wird seine Gewalt, die er als David's Erbe hat, dazu benützen, dessen Reich erst recht aufzurichten und für alle Zeit zu stützen mittelst der Waffen des Rechts und der Gerechtigkeit. Dies sind die Pfeiler, auf die er seine Herrschaft gründet. Hos. 2, 21. Jene Überlegenheit ist also eine sittlich sich bewährende und bethätigende. Hat Salomo's Regentenweisheit und Gerechtigkeit ihm die Huldigung ferner Fürsten und Völker eingetragen, so wird dieser Gesalbte der Zukunft, der unendlich mehr sein muss als Salomo, die Erde sich unterthan machen durch Erweisung einer höheren, göttlichen Gerechtigkeit. „Der Eifer des Herrn der Heerschaaren wird solches vollführen." Damit ist hier der Liebeseifer um sein Volk gemeint, der alle Schranken hinwegräumt, welche der Vollendung seines Reiches im Wege stehen.

So hat sich hier der dem Kinde der Zukunft beigelegte Name Immanuel entfaltet: Göttliche Weisheit, göttliche Stärke, göttlich beständige Vaterliebe, göttliche Gerechtigkeit und Gottesfriede werden ihm zugeschrieben, so zwar, dass auch seine Person selbst als eine göttliche erscheint, er Gott der Welt gegenüber vollkommen darstellt, seine Herrschaft somit wirklich Gottes Herrschaft auf Erden ist. Gewiss mit Recht erinnert Nägelsbach zu dieser Stelle, man habe den alt- und den neutestamentlichen Standpunkt zu unterscheiden: von jenem aus betrachtet, kam dem Ausdruck nicht die volle dogmatische Bestimmtheit zu, in der er uns erscheint, die wir im Lichte der Erfüllung stehen. Aber jeder judaisirende und rationalisirende Versuch, die hier dem Messias verliehenen Insignien einem Menschen unserer Natur anzupassen, würdigt dieselben herab und mit ihnen den Geist, der sie gebildet

hat. Nur Einer hat sie für sich in Anspruch nehmen dürfen, für ihn waren sie aber auch bereit gelegt.

Hat nun Jesaja den verheissenen vollkommenen Davidssohn zur Zeit, wo er diese Worte sprach, bereits geboren geglaubt? Dachte er dabei an einen jungen Sprössling dieses Hauses wie Hiskia? Dies lässt sich aus Vers 5 mit keinerlei Recht folgern. Würde hier Geschehenes erzählt, so müsste auch die Herrschaft schon dem hoffnungsvollen Kinde zugefallen sein. Vielmehr gehören die Präterita ganz in dieselbe Kategorie wie die Vers 1. Der Prophet meldet, was er im Geiste schaut. Dass er aber wirklich in nächster Zeit das Anbrechen des glorreichen Messiasreiches erwartet habe, ist eine Annahme, die mit seiner ganzen sonstigen Gerichtspredigt im Widerspruche steht. Allerdings Anknüpfungspunkte findet das messianische Heil schon in der Gegenwart des Propheten. Er schaut es von ihrem Horizonte aus, aber das Bild des messianischen Reichs löst sich so scharf ab von den Bildern, die seine Reden von der Gegenwart und Zukunft seiner Zeitgenossen entrollen, dass man zeitlich sie nicht zusammenschieben kann. Er war weit davon entfernt, ihnen Hoffnungen zu machen, die ihnen nicht zugehören konnten, deren Ausbleiben übrigens Jesaja's Ansehen für immer vernichtet hätte. Nicht das wann? sondern das dass stand dem Propheten felsenfest hinsichtlich des Kommens göttlicher Herrschaft auf Erden durch den vollkommenen Davididen. Über das Volk aber muss jedenfalls erst ein radicales Gericht ergehen und nur ein Überrest desselben, betont der Prophet unaufhörlich (10, 21 f.), wird sich zu dem Herrn bekehren und seines Heils theilhaftig werden. Denn freilich ist auch dem übermüthigen Heiden, den der Herr als Strafruthe gebraucht, dem Assyrer ein Tag gesetzt, wo der Herr mit ihm abrechnet. Wird er doch vor Jerusalems Mauern gefällt, wie dem Propheten ein wunderbares Gesicht 10, 28 ff., kundthut. Und aus dem gerichteten Juda, aus dem erniedrigten Davidshause wächst die weltbeherrschende Macht der Zukunft auf, wie 11, 1 ff. mit neuen Farben ausmalt.

11, 1. Und es geht ein Reis auf aus dem Strunk[1]) Isai's,
Und ein Schoss aus seinen Wurzeln bringt Frucht,

[1]) גֵּזַע, der stehengebliebene Baumstumpf, der den gefällten Baum überlebt; von גָּזַע, abschneiden, fällen. Vergl. Hiob 14, 8 f. und Plinius XVI, 44,

2. Und es ruhet auf ihm der Geist Jahve's,
Der Geist der Weisheit und des Verstandes,
Der Geist des Rathes und der Stärke,
Der Geist der Erkenntniss und der Furcht Jahve's.
3. Und sein Wohlgefallen hat er an der Furcht Jahve's,
Und nicht nach dem, was seine Augen schauen, spricht er Recht,
Und urtheilt nicht nach dem, was seine Ohren hören.
4. Und er spricht Recht in Gerechtigkeit den Dürftigen,
Und spendet Urtheil in Billigkeit den Wehrlosen im Lande,
Und schlägt die Erde mit dem Stabe seines Mundes,
Und mit dem Hauche seiner Lippen tödtet er den Frevler;
5. Und Gerechtigkeit wird sein der Gurt seiner Hüften
Und die Treue der Gürtel seiner Lenden.
6. Und es wohnet der Wolf beim Lamme und der Panther lagert neben dem Böcklein,
Und Kalb und Leu und Mastochs zusammen,
Indem ein kleiner Knabe sie treibet.
7. Und Kuh und Bärin weiden, beisammen lagern ihre Jungen.
Und der Löwe frisst Streu gleich dem Rinde.
8. Und es spielt der Säugling an dem Loch der Otter,
Und nach des Basilisken Höhle streckt der Entwöhnte seine Hand.[1])
9. Nicht thun sie Leides und verderben nicht auf meinem ganzen heiligen Berge;
Denn voll ist das Land von Erkenntniss Jahve's gleich den Wassern, so das Meer bedecken.[2])

Während Assur's Macht darniederliegt, vom prophetischen Worte gerichtet, erhebt sich sachte und erst gar unscheinbar vor des Sehers Augen eine neue aus dem gleichfalls gerichteten und tief gedemüthigten Haus David's. Nicht mehr als königliche Ceder steht dieses da; von dem gefällten Baume ist nur ein Wurzelstock noch übrig, aber dieser schlägt wieder aus und ein

---

Inarescunt rursusque adolescunt, senescunt quidem, sed e radicibus repullulant. Vom ganzen Volke bleibt nach 6, 13 nur ein solcher Wurzelstock.

[1]) שְׁעַשַּׁע, eine *pilpel* Form (von שׁעע streicheln) in der Bedeutung: tändeln, spielen. מאורה ist wahrscheinlich, wie der Parallelismus an die Hand gibt, die Höhle, eigentlich das Lichtloch (vergl. מנהרה, Richt. 6, 2); nach dem Targum zieht dagegen Delitzsch die Bedeutung „Augapfel" vor, wozu Sprüche 15, 30 zu vergleichen wäre. Das nur hier vorkommende הדה, „ausstrecken" findet sich im Arabischen und Syrischen in der Bedeutung führen. Vergl. *manum ducere.* צפעני ist ein Schlangenname (vom Zischen so benannt), nach Aquila βασίλισκος Vulg. serpens regulus, eine kleine, aber sehr giftige Vipernart.

[2]) Als nomen verbale regirt hier דעה den Accusativ, כִּסָּה steht mit ל: Deckung gewähren.

niedriges Reis aus diesem in die alte vordavidische Unansehnlichkeit zurückgefallenen Stamme, ein zarter Schössling aus den übrigen Wurzeln ist's, auf welchem Gottes ganzes Wohlgefallen ruht, und von welchem das Volk alles Heil, die Welt eine göttliche Herrschaft, wie sie nimmer gesehen worden, zu erwarten hat. Die bereits 7, 15 angedeutete Niedrigkeit der Anfänge des Messias, welche schon nach jener Stelle mit dem über Juda und sein Königshaus hereinbrechenden Gerichte zusammenhängt, wird hier noch weit bestimmter ausgeführt. Die königliche Macht ist gar nicht mehr vorhanden, wenn der wahre Erbe derselben vom niedrigen Boden aufwächst. Wie wahr Jesaja darin gesehen, wissen wir aus der Erfüllungsgeschichte, wo der Davidssohn, als solcher kaum bekannt, unter den Geringsten seines Volkes aufgewachsen ist und in noch weit mächtigerer Scala als David den Weg von unbeachteter Niedrigkeit zur höchsten Ehre zurücklegte. [1])

Es ist nämlich nicht im Allgemeinen frischer Zuwachs, neues Emporkommen, was dem Hause David's in Aussicht gestellt wird, sondern das Erscheinen eines ganz bestimmten Zweigleins, welches zu tragen die göttliche Bestimmung des ganzen Baumes von Anfang an war. Das Reis, der Wurzelschössling des ersten Verses ist, wie der zweite beweist, ganz persönlich gemeint. [2]) Zweifellos ist es dieselbe Person wie 7, 14 f. und 9, 5 ff. Während aber an der ersten Stelle nur erst sein verheissungsvoller Immanuel-Name und sein Aufwachsen inmitten der Noth seines Volkes mitgetheilt wurden, die zweite dagegen seine auf das Recht gestützte und auf den Frieden abzielende Macht entfaltete, verweilt dieses dritte Mal, wo es seiner Gestalt begegnet, das prophetische Auge bei der innerlichen Eigenart seiner Persönlichkeit und schildert uns zunächst nicht seine Stellung zur Welt, sondern sein Verhalten zu Gott. Sahen wir dort, wie der wahre Gott in

---

[1]) Bis in's verachtete Galiläa (siehe oben zu 8, 23) hatten sich die niedrigen Wurzeln des Stammes Isai verirrt. Dass Jesus ein „Nazarener" werden musste, darin sieht Matthäus 2, 23 eine buchstäbliche Erfüllung unserer Stelle, wo er Nezer, ein Reis, ein Zweiglein heisst. In beidem liegt wenigstens seine Niedrigkeit angezeigt, so dass der phonetische Typus einen inneren Halt hat.

[2]) Es ist der auch Spross genannte Messias; das alte, schöne Weihnachtslied „Es ist ein Reis entsprungen" versteht dagegen Maria darunter.

seiner Person der Welt erscheint, so erscheint hier der Messias als wahrer, in Gottseligkeit vollkommener Mensch, der die höchste Bestimmung des menschlichen Geschlechtes erfüllt. Er ist als Mensch von Gott wohl unterschieden, aber der Geist Gottes hat sich auf ihn niedergelassen. Darin liegt das Geheimniss seiner Gemeinschaft mit Gott. „Ruhend auf ihm ist der Geist Jahve's." In diesem Verbum, zumal es[1]) im Participium steht, liegt, dass der Geist Gottes nicht nur ab und zu über ihn kommt, sondern bleibend bei ihm Wohnung genommen hat, sein höheres Lebensprincip geworden ist.[2]) Dass die Bibel unter diesem Geist nicht blos eine Potenzirung des creatürlichen Lebens, sondern ein übernatürliches, das aber in den Menschen eingehen kann und will, bezeichne, haben wir in der Einleitung gesehen.[3]) In allseitigster Weise zeigt sich dieser Spross David's von dem göttlichen Geiste durchwaltet und befruchtet. Alle seine Eigenschaften und Fähigkeiten sind Früchte dieses Geistes, und dank diesem Einen Geiste, der mancherlei Gaben wirket, vereinigt er alle die Tugenden, die einen Regenten vor Gott zieren und seinem Volke heilsam sind. Paarweise erfolgt auch hier die Aufzählung. Die Reihe eröffnen Weisheit und Verstand, beides zusammen Salomo's hoher Vorzug (1 Kön. 5, 9 f.), den er (3, 5 ff.) als höchstes Gut sich von Gott erbeten hat. Während חכמה die vernünftige, ethisch begründete und gerichtete Einsicht und Erkenntniss überhaupt bezeichnet, ist בינה specieller die Unterscheidungsgabe, die Urtheilskraft, welche gut und böse zu sondern weiss, eine für den König, dem das Gericht obliegt, ganz besonders wichtige Seite des Erkenntnissvermögens.[4]) Ist er so zum Richter göttlich ausgerüstet, so gewährt ihm derselbe Geist auch die dem Regenten hochnöthige Einsicht zum Rathschlag und Energie zur That. Siehe 9, 5 פלא יועץ und אל גבור. Solche Weisheit und Kraft, wie er sie in der Welt bethätigt, kommt ihm aber daher, dass Jahve selbst das Ziel seines Lebens und Strebens ist. Ihn erfüllt der Geist der Gotteserkenntniss und Gottesfurcht. Jenes דעת, wozu schon יהוה als Object gehört, ist hier und Vers 9, wie

[1]) Anders als Num. 11, 26; 2 Kön. 2, 15.

[2]) Vergl. Einl. S. 5.

[3]) Seite 5; vergl. 12 ff.

[4]) Vergl. den Gebrauch von הבין, נבון neben חכם, 1 Kön. 3, 9. 11. 12.

bei Hosea, nicht blos intellectuell gemeint, sondern geht auf die tiefe Geistesgemeinschaft mit dem Herrn, wozu noch die heilige Ehrfurcht vor Ihm tritt, die Frömmigkeit, welche bei David nicht ohne Mangel war, dem Salomo aber ganz abhanden kam. Deutlich steht hier der Messias nicht als Halbgott oder vergötterter Mensch da, sondern als wahrer Mensch, der die Stellung ganz und gar einnimmt, welche dem Menschen Gott gegenüber gebührt. Aber eben deshalb, weil er den Willen Gottes ganz erfüllt, steht er hoch auch über den frömmsten Königen, die auf David's Thron gesessen haben, und ist der würdige Träger der ihm verliehenen göttlichen Hoheit. So verzweigt sich gewissermassen der göttliche Geist in drei Geisterpaare. Delitzsch vergleicht jenes יי רוח mit dem Schaft am siebenarmigen Leuchter, von dem gleichfalls drei Paare von Armen ausgehen. Nicht zufällig herrscht jedenfalls an unserer Stelle die Siebenzahl, die Zahl der göttlichen Vollkommenheit.[1])

Wie nun dieser gottbegeistete König seine Unterthanen behandle, besagt Vers 3 f. Ist er selber die Verleiblichung der Gottesfurcht, so ist ihm solche auch an ihnen ein wahrer Wohlgeruch,[2]) an dem er sich letzt. Und ist er die verkörperte Weisheit und Urtheilsgabe, so wird er nicht nach dem äusseren Augenschein, der so oft trügt, auch nicht nach dem blossen Sagen der Leute, das so oft unbegründet ist, Recht sprechen, sondern als Herzenskündiger auch da den wahren Sachverhalt herausfinden, wo er nicht offen am Tage liegt. Denen, welche kein Ansehen haben und sich keines zu verschaffen vermögen, den Armen, die sich keine Freunde machen können und den Wehrlosen oder Harmlosen (ענוים, siehe S. 276), die sich ihrer Feinde nicht zu erwehren wissen, wird er zu ihrem Rechte verhelfen, während sie sonst immer zu kurz kommen. Psalm 72, 2. 4. Denn die Gerechtigkeit, die kein Ansehen der Person kennt, ist das Mass, wonach er allein richtet. Eben darum muss alles Böse aus seinem Mund sein Strafurtheil empfangen. Sein geisterfüllter Mund ist gewissermassen der Königsstab, womit er die Welt schlägt, jener Hauch, der aus seinen Lippen hervorgeht, tödtet den Bösewicht. Somit ist es eine geistige Gewalt, wodurch

[1]) Vergl. Sach. 3, 8; Apok. 4, 5; 5, 6.

[2]) הריח mit ב in derselben Bedeutung wie Amos 5, 21.

er seine Macht aufrichtet, ausbreitet und aufrecht hält (vergl. 9, 6), nämlich seine makellose Gerechtigkeit. Seine Waffe ist das Wort, (vergl. Sach. 9, 10), welches genügt, um der Gerechtigkeit überall zum Siege zu verhelfen und das Gericht zu vollziehen. Vers 5 schliesst die Abbildung des grossen Isaiden ab: Der Gürtel um seine Hüften, das heisst, was ihn immerfort umgibt,[1]) gewissermassen seine herrliche Rüstung zusammenhält, ihm die feste, thatkräftige Haltung verleiht, ist Gerechtigkeit und Treue, Beständigkeit. An dieser letzteren Tugend, der unverrückbaren, unentwegten Treue gegen Gott haben es auch die grössten und besten Regenten Israels zu Zeiten fehlen lassen. Nur auf Einen passt die Beschreibung, auf den, der in der tiefsten Niedrigkeit aufwachsend, zu den Armen und Niedrigen eine unerhörte Liebe gezeigt hat, aus dessen Mund aber auch ein zweischneidiges Schwert hervorgeht (Apok. 1, 16), welches alles Böse richtet auf Erden. Das רשע an unserer Stelle steht allgemein. Nach neutestamentlicher Offenbarung (vergl. schon das Buch Daniel) wird allerdings auch die Bosheit sich in einer Person concentriren, dem Widerchrist, der sich dem Messias gegenüberstellt. Und auf diesen wendet Paulus, 2 Thess. 2, 8, das vorliegende Wort an.

Nachdem so der künftige Herrscher beschrieben worden, wird der friedliche Zustand unter seiner Herrschaft geschildert; die Gedankenfolge ist also hier die umgekehrte wie Cap. 9. Dort wurde zuerst die Entfernung des Krieges verheissen und dies mit der Geburt des Messias begründet; hier wird zuerst der Messias geschildert, dann sein Friedensreich. Und wie geschieht das? Nicht wie Cap. 2 und 7 der politische, sondern der Naturfriede wird hier ausgemalt. Wolf und Lamm, Panther und Böcklein hausen zusammen, der Löwe lässt sich zwischen Kalb und Mastochs zur Weide treiben und begnügt sich mit dem Futter des Rindes. Selbst von den giftigsten Schlangen hat ein muthwilliges Kind nichts zu fürchten. Also die gefährlichsten Raubthiere sind unschädlich geworden; die Natur der reissendsten Bestien ist völlig umgewandelt auf dem heiligen Berge Jahve's, das heisst, in seinem heiligen Bezirk, der nach Vers 9 das ganze Land umfasst.

---

[1]) Vergl. den Tropus Hiob 29, 14.

Diese an Einfachheit und Grossartigkeit der 2, 1 ff. betrachteten ebenbürtige Stelle erinnert zunächst an Hos. 2, 20,[1]) ist aber mehr als eine Ausführung jener Verheissung, wonach die Thierwelt unter einen göttlichen Bann gethan werden soll, dass sie keinen Schaden seinem Volke zufüge. Die ausführliche Darstellung des guten Einvernehmens der Thiere unter einander, wobei die gefürchtetsten nichts Schreckliches mehr haben, die schwächsten nicht mehr die Beute der starken werden, führt darauf, dass der Friede, der von jenem Herrscher ausgeht, sich der ganzen Natur mittheilen wird, woraus dann allerdings den Menschen Ruhe und Sicherheit erwächst. Es gibt keine schädlichen, verderblichen Gewalten mehr im Lande; so reich wird es fluthen von Erkenntniss des Herrn, so durchdrungen sein von dem Leben und Liebe spendenden Gottesgeist. Gerade der Schluss (Vers 9) lässt keinen Zweifel darüber, dass die Menschenwelt einbegriffen ist in den Gottesfrieden, der aus jener seligen Verwandlung der Natur hervorgeht, und was am anschaulichsten an der Thierwelt darzustellen war, vor Allem an den Menschen sich zeigen wird. Sie bedürfen einer analogen Umwandlung. Denn das Menschenleben wie das Thierleben fristet sich gemeinhin durch den Kampf um's Dasein. Die Menschen haben von Natur etwas Thierisches an sich, das durch die Sünde mächtig gemacht, sie wider einander reizt. Und alle Cultur dieser Welt hebt diese thierische Art nicht auf, sie kleidet deren unsittlichen Kampf um's Dasein nur in feineres Gewand und gewährt ihr geistigere Waffen, lässt aber zuletzt die Niedrigkeit ihres Strebens um so nackter hervortreten.[2]) Es gibt nur Eine Macht, welche die Menschen wunderbar über diese angeborene Selbstsucht hinaushebt, das ist die Offenbarung Gottes, die geistige Gemeinschaft mit Ihm. Wenn er nicht zur Göttlichkeit umgebildet wird, versinkt der Mensch in Bestialität. Das Wunder dieser Umbildung aber ist ganz so gross,

[1]) Vergl. das Gegentheil, Hos. 2, 14. Siehe oben S. 259 f.

[2]) Man denke nur an jene moderne Wissenschaft, die den Menschen als blosses Thier behandelt. Es liegt nach dem oben Angedeuteten darin viel Wahres. Aber die furchtbar unsittliche Consequenz solcher Anschauung ist noch Wenigen recht zum Bewusstsein gekommen, obwohl es auch an Solchen nicht fehlt, die sie unverblümt aussprechen und den thierischen Egoismus, wonach die Starken die Schwachen vertilgen sollen, zum Princip des privaten und staatlichen Lebens erheben wollen.

wie wenn der Löwe, dessen Zähne und Magen auf's Fleischfressen eingerichtet sind, sich mit Stroh begnügt. Aber das Wunderbare vollzieht sich, wo Gottes Reich aufgerichtet wird. Da weicht die selbstsüchtige Natur einem höheren Geiste und so allein wird Friede auf Erden. Nicht umsonst hat deshalb der Messias im Neuen Bunde eine völlige Neugeburt als Bedingung der Theilnahme an seinem Reiche hingestellt. Er hat aber auch gehalten, was er versprochen. Der Geist, den er verheissen, überwindet in der That die trotzigsten und gewaltthätigsten, die selbstsüchtigsten und eigennützigsten Naturen und wirkt in ihnen die Gal. 5, 22 genannten Früchte.

Wenn aber bei dieser jesajanischen Schilderung die Beziehung auf die Menschenwelt und ihre innerliche wie äusserliche Umwandlung sich unabweisbar aufdrängt, sollte der Spruch sich darin erschöpfen und nur allegorisch von der unvernünftigen Creatur reden? Oder hat der Prophet auch eine Metamorphose der letzteren erwartet? Es gilt hier wie bei Joel, dass im prophetischen Gesicht ein Ineinander von Concretem und Abstractem, Natur und Geist, Menschenwelt und irdischer Creatur überhaupt vorliegt, welches der Prophet nicht reflectirend zersetzt, sondern so einheitlich gegeben hat, wie er's schaute. Es wird aber keine Erklärung völlig genügen, die nicht auch zu dieser Einheit gelangt. So lange nicht wirklich die verderblichen Naturmächte ungefährlich werden und in der gesammten Natur der leidvolle Kampf um's Dasein ein Ende nimmt, steht diese Weissagung als eine Hieroglyphe da, welche auf die Zukunft der Wege Gottes weist. Wenn einmal in der Menschenwelt die Gottesherrschaft zu vollem Durchbruch gekommen ist, dann wird auch die Schöpfung, welche dem Menschen zu dienen bestimmt ist, von dem auf ihr lastenden Banne des wehevollen Kampfes und Todes erlöst werden, wie der Apostel, die alttestamentliche Weissagung neu aufnehmend, Röm. 8, 19 ff. lehrt. Dann erst hört auch der Biss der Schlange auf, dem Menschen tödtlich zu sein, wie hier und Jes. 65, 25 nicht ohne Rückblick auf Gen. 3 verheissen wird. Das Wehe, das die Welt dem Sünder bereitet, hat ein Ende. Sie selbst ist eine neue geworden.

Die Beseligung der Gottesgemeinde ist zwar in dem eben betrachteten Spruch bis auf die unvernünftige Creatur aus-

gedehnt, immerhin mit der localen Einschränkung auf den heiligen Berg Gottes, wie hier in weiterem Sinne das Land Kanaan heisst. Nur so weit als die Herrschaft des Messias geht, kann Friede sein, und nur wo er wohnt, kann die ganze Herrlichkeit der Gnade Gottes offenbar werden. Dieselbe wird aber so gross sein, dass die Völker sich dorthin in Bewegung setzen, um sich daran zu erfreuen.

11, 10. Und es wird geschehen an jenem Tage:
Der Wurzelschoss[1]) Isai's, welcher dasteht zum Panier den Völkern, —
Ihn werden aufsuchen die Heiden.[2])
Und seine Ruhestätte wird herrlich sein.

Also das Panier, das Signal wird der davidische Sprössling, das den Völkern ringsum sichtbar, sie zum Zion winkt und dem sie mit Begierde zuwandern, um theilzunehmen an den dort gespendeten Heilsgütern. Welcher Art diese seien, ist 2, 1 ff. näher gesagt, welche Stelle aber insofern durch die unsrige eine nothwendige Ergänzung erfährt, als wir hier hören, dass es der göttlich einzige Davidide sei, der jene Völkerwallfahrt veranlasse, und durch den sich aller Welt Gottes Gesetz und Recht friedlich vermitteln. Unter der Ruhestätte, welche Herrlichkeit, Ehre ist, das heisst ganz und gar herrlich und ehrenvoll, ist natürlich nicht sein Grab verstanden, wie Vulg.[3]) meint, die damit der römischen Kirche eine willkommene Handhabe zur Verehrung des heiligen Grabes gibt, sondern die Residenz dieses vielbesuchten Friedenskönigs, die prächtiger und herrlicher sein wird als die salomonische.

Auch bei Jesaja fehlt endlich nicht die Rückkehr der Verbannten als ein wesentlicher Zug im Gemälde der messianischen Zukunft. Aus allen Ländern werden sie gesammelt. Vers 11 f. Dann wird der gerettete „Überrest" des Volkes dem Herrn ein neues Loblied singen, womit Cap. 12 den Cyklus der Messiassprüche harmonisch abschliesst. Das Buch vom Immanuel endigt mit diesem hymnischen Wiederhall aus dem Schoss der geretteten Gemeinde.

---

[1]) Dafür steht hier kurzweg שרש. Man beachte auch hier den Gegensatz von Niedrigkeit und Hoheit in שרש und נס.

[2]) דרש אל nicht: befragen (Knobel), sondern aufsuchen, allerdings zum Zweck des Einholens von Rath und Weisung, wie Deut. 12, 5.

[3]) *Et erit sepulcrum ejus gloriosum.*

§ 31. Weitere Sprüche Jesaja's über den Zion (Cap. 28—39).

Während die im letzten Paragraphen betrachtete Spruchreihe, welche nicht über die Zeit des Königs Ahas hinabgeht, die Durchbrechung des Gerichts durch das heilvolle, göttlich davidische Königthum in persönlicher Fassung darstellt und zeigt, wie dieses aus der Niedrigkeit der Strafzeit zu nie dagewesener Herrlichkeit sich erheben werde, ist aus der Zeit Hiskia's eine weitere Folge ächt jesajanischer Reden erhalten, in welcher nicht der persönliche, sondern der locale Krystallisationspunkt des Gottesreiches vorherrscht. Die mit David's messianischem Königthum unzertrennlich verbundene Gotteswohnung auf dem Zion wird wie jenes unzerstörbar sein und durch alle Gerichte hindurch nur um so göttlicher und vollkommener sich gestalten. Die zu David's Zeit offenbar gewordene göttliche Stiftung hatte ja zwei Seiten: die Erhebung eines menschlichen Königshauses zu göttlicher Ehre und die Herablassung Gottes, an einem irdischen Ort für immer Wohnung zu nehmen.[1]) Die Bedeutung des einen wie des anderen Zuges für die Zukunft hat Jesaja in neuer Grösse geschaut. Die göttliche Würde und Bedeutung des Zion zu verkünden war er durch die Zeitumstände näher veranlasst, sofern diesem Gottessitz der Untergang durch die Assyrer drohte, welcher die samarische Nebenbuhlerin wirklich erreichte. Die von unserem Propheten vorausgesagte wunderbare Bewahrung des Zion vor diesem übermächtig heranziehenden Feinde sollte aller Welt ein Zeichen sein, was Jahve vermöge, der auf der heiligen Höhe Jerusalems seinen Sitz genommen habe. Wie aber die Worte vom Immanuel bei aller Tröstlichkeit eine dem gegenwärtigen Geschlecht zugekehrte Schneide hatten, so sind auch die Zionssprüche nicht ohne heilige Schärfe gegen das dermalige Jerusalem, das auch erst durch's Gericht hindurch muss, ehe dort Gottes Wohnung in seiner Gemeinde vollendet werden kann. Zwar in der bevorstehenden assyrischen Katastrophe verheisst Jesaja der Stadt Gottes gnädige Bewahrung, allein das von ihm schon früher

[1]) Siehe oben § 19 ff. und 22.

angekündigte und auch unter Hiskia angedrohte Gericht über ihre Bewohner wird doch nicht ausbleiben. Der Prophet sagt zuletzt dasselbe in bestimmter Gestalt als Deportation nach Babel voraus, woran er aber die Verheissung der Wiederkehr knüpft, da die wahre Zionsgemeinde unverwüstlich ist.

Jes. Cap. 28, gesprochen in den ersten Jahren der Regirung Hiskia's, als die stolze Samaria noch stand (also vor 722), verkündet dieser ein jähes Ende (durch die Assyrer); doch kehrt sich ähnlich wie Cap. 7 gegen Ahas, hier die Rüge gegen die Grossen zu Jerusalem. Wie jener auf Assur heimlich vertraute, statt auf den wahren Gott, so diese auf ein heimlich und widerrechtlich geschlossenes Bündniss mit Ägypten.[1]) In solchem falschem Vertrauen auf die Weltmacht gaben sie üppiger Lust sich hin und versäumten das Recht und verletzten es unbekümmert um die Zurechtweisungen des Propheten und die von ihm angekündigten Gottesgerichte, wähnend, gegen Tod und Unterwelt gesichert zu sein durch das Schutzdach der Lüge und den Schirm des Betrugs.

28, 16. Darum also spricht der Allherr Jahve:
Siehe ich habe gegründet[2]) auf Zion einen Stein,
Einen Stein der Erprobung, einen Eckstein, kostbar, von Gründung wohlgegründet.[3])
Wer da vertrauet, wird nicht fliehen müssen.
17. Und ich mache Recht zur Richtschnur und Gerechtigkeit zur Wage,
Und es rafft Hagel das Lügendach hin und den Schirm schwemmen Wasser weg.

Die weltliche Macht also, die menschliche Zufluchtshütte, die aus Lug und Trug gebaut ist, wird kein Obdach gewähren wider das von oben niederregnende Gericht, ihr Fundament der daherbrausenden Gerichtsfluth nicht widerstehen können, wohl aber das vom Herrn selbst auf Zion gelegte Fundament, dieser

---

[1]) Vergl. zu 28, 15: 29, 15; 30, 2 ff.; 31, 1 ff.

[2]) Construction wie 38, 5.

[3]) פִּנַּת ist mit Delitzsch als Anfang einer neuen Wortkette zu nehmen (nicht genitivisch mit dem vorhergehenden zu verbinden). Der Stein heisst, nachdem er Prüfstein genannt worden, zweitens eine „Ecke kostbarer Eigenschaft", s. v. a. kostbarer Eckstein. Die Kostbarkeit eignet ihm an sich, es ist ein Edelstein (1 Kön. 5, 31); zugleich aber passt er zum Eckstein dank seiner Festigkeit, die durch das gehäufte מוּסָּד noch besonders hervorgehoben wird (ersteres ist *nomen*, letzteres *part. hoph.*), eigentlich „kostbarer Eckstein wohlbegründeter Gründung".

unentwegliche Grundstein, der ein Eckstein ist, an dem alle Macht sich bricht und das Gericht über die Feinde sich vollzieht. Unter diesem Stein, dessen Festigkeit und göttliche Kostbarkeit zu preisen der Seher nicht Worte genug findet, ist nicht die Stadt oder Burg selbst zu verstehen,[1]) da vielmehr die Bewohner Jerusalems in ihrer falschen Zuversicht erschüttert werden sollen, auch nicht der Tempel (Ewald), der ebensowenig ein Fundament ist, sondern der Anfang der Gottesherrschaft auf diesem Berge, welcher sowohl die Burg David's als das Heiligthum trug. Die göttliche Gründung verstehen wir nicht von dem längst gefassten Rathschluss Gottes, sondern von dessen geschichtlicher Verwirklichung (wie Psalm 2, 6), die für Jesaja schon in die Vergangenheit fällt, da sie der davidischen Epoche angehört. Nur war jene Eine Gottesthat, welcher davidisches Königthum und salomonischer Tempel ihre Entstehung verdankten, erst eine Grundsteinlegung, eine unwiderrufliche freilich, auf welcher das ganze weitere Werk des Herrn beruhen wird, und nach welcher alle Menschen sich zu richten haben, wenn ihr Bauen und Schaffen nicht dem Weltgericht anheimfallen soll. Also nicht Jerusalem an sich ist uneinnehmbar, nicht die davidische Königsmacht an sich unbezwinglich, nicht der Tempel unzerstörbar; aber jener Rathschluss der göttlichen Erwählung Zions, der durch prophetisches Wort längst verkündet worden, bildet den unverwüstlichen Anfang der Wohnung Gottes und seiner Herrschaft auf Erden, die sich vollenden muss. Also wohl denen, die darauf ihr Vertrauen gründen.

Dieser Stein heisst ein Stein der Erprobung, Prüfstein, d. h. nicht der selbst erwählt, bewährt ist, sondern an dem sich Alles bewähren und erproben muss, nach 8, 14, wo der Herr selbst ein Stein des Anstosses und ein Fels des Ärgernisses u. s. w. heisst während an unserer Stelle seine Offenbarung und sein selbsteigenstes Werk in der Welt unter dem Stein verstanden ist. So hat der Spruch, wie das Immanuelszeichen, ein doppeltes Gesicht: Was unerschütterlich besteht, wird hingestellt als Gegenstand wahrer Zuversicht, aber zugleich als Gegensatz zu aller anderen Zuflucht, welche keinen Bestand hat. Vers 17 führt nach

[1]) Hitzig, Knobel, Reuss u. A. nach 14, 32.

beiden Seiten weiter aus, zielt aber besonders auf die negative: der Herr baut fort auf seinem Stein, seine Richtschnur ist dabei Geradheit und seine Setzwage Gerechtigkeit. Das Thun der Menschen, welche Antheil haben sollen an dem Heil des auf Zion wohnenden Gottes, muss, wie schon Psalm 24, 3 ff. (S. 210) gelehrt hat, mit dem ethischen Charakter seiner grundlegenden Offenbarung übereinstimmen.[1]) Sonst werden sie sammt ihrem Werk verworfen. Was nach jener Schnur und Wage Gottes gemessen als ungerade erfunden wird, das schwemmt sein Gericht hinweg, welches nach Analogie der grossen, weltbedeckenden Fluth dargestellt ist: Regenströme, zu Hagel verdichtet von oben, Wasserwogen von unten, so jedoch, dass der Prophet Vers 21 f. zugleich an Gottesgerichte erinnert, wie sie die nationale Geschichte aufwies in den Siegen eines David und Josua über die Heiden.

Diejenige Gesinnung aber, welche für Gottes Heil und Hülfe menschlicherseits die Grundbedingung bildet, ist nach den letzten Worten von 28, 16, wie nach Jes. 7, 9; 30, 15 das gläubige Vertrauen auf diesen Gott des Heils, welcher bereits seinen Grundstein gelegt hat, auf den man bauen kann und soll. Schon von Abraham[2]) heisst es ja Gen. 15, 6: Er glaubte, vertraute, האמין[3]) und das rechnete ihm Gott zur Gerechtigkeit (צדקה) an. Zwar ist ein solcher Gläubiger nicht in jeder Hinsicht vollkommen gerecht, allein die normale Gesinnung Gott gegenüber gibt sich in solchem Vertrauen auf die göttliche Verheissung kund. Später betont dies namentlich Habakkuk 2, 4 und dann in fruchtbarster Weise das Neue Testament. Dass der Glaube als volle innerliche Hingabe an den Herrn menschlicherseits die Bedingung des Heils sei — diese evangelische Grundwahrheit ist schon den Propheten des alten Bundes offenbar geworden, und Jesaja zumal stellt diesen Glauben als das Merkmal der ächten Zionsgemeinde

---

[1]) Vergl. Jes. 33, 15.

[2]) Vergl. Seite 118.

[3]) אמן, fest sein oder machen, bildet ein *hiph.*, das die feste Gesinnung in Bezug auf etwas, den treuen Glauben (vergl. *part. niph.* נאמן, treu, beständig) ausdrückt, wie das arabische آمن, daher LXX es richtig mit πιστεύειν wiedergeben.

hin, welche auf dem göttlichen Grundstein verharrend, das Gericht überdauert.[1])

Die Reden Jesaja's Cap. 29—33 führen das Cap. 28 in dem göttlichen Grundstein auf Zion und dem Verhalten der Bewohner zu ihm gegebene Thema weiter aus; 36—39 geben die Anwendung solcher Offenbarung auf die unter Hiskia eintretenden grossen Ereignisse. Aber auch Cap. 34 und 35 sind dem Propheten nicht abzusprechen. Sie bilden den unentbehrlichen Schlussstein seiner Weissagung von der Gottesstadt.

Da der Herr längst sich in Jerusalem niedergelassen hat, so wirkt schon jetzt, in der Gegenwart des Propheten, die Energie seines heilvollen Wohnens auf Zion als eine aller Welt überlegene Macht, die seine Stadt beschirmt, vorausgesetzt, dass ihre menschlichen Bewohner, voran ihre Fürsten von jener ehrlichen Glaubenszuversicht erfüllt sind und des göttlichen Rechtes sich befleissen. Der Prophet mahnt deshalb zu unerschütterlichem Vertrauen auf die Zusage göttlichen Schutzes und eifert vor Allem wider die Zuflucht zur Weltmacht (Ägypten). Jene unsichtbare Macht, welche auf Zion wohnt, soll der alleinige Hort des Heils sein. Sie wird sich allgenugsam beweisen. Sieht auch Jesaja im Geiste diese Stadt[2]) von zahllosen Feinden belagert, so werden sie doch vor ihr zu Schanden. So 29, 1—8. Der Herr wird wie ein Löwe, welcher die Menge der Hirten nicht fürchtet, herabfahren, zu streiten wider die belagernden Heiden um seinen heiligen Berg. Er wird Jerusalem schirmend umschweben, wie ein Vogel seine Brut 31, 4 f. Assur wird durch's Schwert fallen, aber nicht durch das eines Mannes (Vers 8). Hatte Jesaja schon vor dem Einfall der Assyrer so zuversichtlich geredet, so durfte er noch getroster es thun, nachdem die furchtbare Gefahr Allen zum Bewusstsein gekommen war und einen heilsamen Schrecken

[1]) Die vorläufige Erfüllung des Spruchs Jes. 28, 16, welche Psalm 118, 22 ff. nach dem Exil feiert, siehe unten.

[2]) אריאל heisst sie 29, 1 f., was nach 31, 9 (33, 14) und Ezech. 43, 15 f. zu erklären ist: Herd Gottes (nicht Gotteslöwe); vergl. arabisch أرى, brennen, woher إرة *focus*. Jerusalem ist Gottes Feuerstätte, wo sein Altar brennt, also seine heimische Wohnung.

eingeflösst hatte. Vergl. Cap. 33. Was er vollends beim Erscheinen der Assyrer vor den Mauern der Stadt dem Hiskia sagen liess, melden 37, 6 f. 21—35. Was es sei um den Schutz Jahve's und die Offenbarung seines Heils zu Gunsten seiner erkorenen Stadt, hat der gottvertrauende König Hiskia in wunderbarer Weise erfahren dürfen, als in jenen Tagen Sanherib's Heer vor Jerusalems Mauern einer unsichtbaren Macht erlag.

Allein wie schon Cap. 28 dem ungläubigen und ungerechten Geschlecht zu Jerusalem mit der unerbittlich richtenden Hand des Herrn war gedroht worden, so zieht sich diese Drohung auch durch die hiskianischen Reden Jesaja's hindurch und nimmt immer bestimmtere Gestalt an, bis sie endlich, da auch der fromme Hiskia dem Weltsinn nicht Widerstand leistet, zur unzweideutigen Vorhersagung des babylonischen Exiles wird. Siehe 29, 9 ff.; 30, 1 ff.; 31, 1 ff.; 32, 9 ff.; besonders 32, 13. 14 und endlich 39, 5 ff.

Solches Gericht kann aber unmöglich das Ende der Wege Gottes in Bezug auf seine Stadt sein. Der göttliche Grundstein auf Zion ist ja unwiderruflich und unentweglich gelegt. Schaut der Prophet (29, 9 ff.) auf das für seine herrlichen Verheissungen blinde und taube Volk, so wird ihm freilich gewiss, dass der Herr mit diesem noch wunderliche Wege gehen müsse, ehe es seine Offenbarung verstehe zu seinem Heil. Aber die Zeit der Bekehrung wird dennoch kommen, 29, 17 ff.

17. Ist's nicht um ein Kleines noch, so wandelt sich der Libanon zum Fruchtgarten
Und der Fruchtgarten wird für Wald geachtet.
18. Und hören werden an jenem Tage die Tauben die Worte des Buches,
Und aus Dunkel und Finsterniss heraus werden die Augen der Blinden sehen,
19. Und zunehmen werden die Niedrigen in Jahve an Freude,
Und die Ärmsten der Menschen frohlocken im Heiligen Israels u. s. f.

Eine selige Umwandlung des heiligen Landes und Volkes wird hier verheissen. Vers 17 (ähnlich 32, 15) ist nicht sprichwörtliche Redensart, womit etwa die Erhöhung des Niedrigen und Erniedrigung des Hohen ausgedrückt würde, sondern wie 30, 26 eine prophetische Steigerung, um die göttliche Befruchtung und Verklärung des Landes zu schildern. Der Libanon wird zum fruchttragenden Baumgarten verwandelt; was man aber jetzt

„Baumgarten" nennt, wird man bei der dannzumal eingetretenen Steigerung der Fruchtbarkeit nur für gemeinen Wald ansehen. Dieser göttlich gewirkten Metamorphose des Landes wird aber eine entsprechende des Volkes zur Seite gehen. Zeigt es sich jetzt stumpf und unempfänglich für das Buch der prophetischen Offenbarung, so werden dann die Tauben hören und die Blinden sehen. Das göttliche Heilsgeheimniss aber, für welches sie dannzumal empfänglich sind, wird die Niedrigen, Armen, die Harmlosen, Wehrlosen und in der Welt Besitzlosen reich machen an Freude, während der Spott des Unglaubens verstummt und der Druck der Ungerechtigkeit gebrochen ist. Dann bekehrt sich Gottes Volk, weil es das Werk des Herrn in seiner Mitte schaut, für immer Vers 22—24.

Bei dieser Schilderung der Beseitigung verhängnissvoller menschlicher Gebrechen, wozu noch 32, 3 f. und 35, 5 f. zu nehmen sind, ist zunächst an geistige Blindheit, Taubheit u. s. w. gedacht. Allein in diesen Capiteln, wie in den verwandten bei Deuterojesaja, gehen wieder Physisches und Geistiges besonders stark in einander über; namentlich 35, 5 f. sind die leiblichen Mängel nicht ausgeschlossen.

Christus hat das gnadenvolle Werk an der Gemeinde gethan, indem er vor Allem die Augen und Ohren der Menschen aufthat, damit sie Gottes Offenbarung inne würden. Allein nicht nur geistig hat er sie erleuchtet, sondern dieser seiner Erlösung lebendigen Ausdruck gegeben durch jene leiblichen Heilungen, welche ganz specifisch seine wunderbare Thätigkeit ausmachten. Durch diese Wunderthaten, welche nicht blos Werke der Barmherzigkeit waren, sondern nach der Absicht Jesu „Zeichen" sein sollten, hat er dem Volk, das die Schrift kannte, die Augen und Ohren auch geistig geöffnet und zu erkennen gegeben, wer er sei: derjenige nämlich, durch welchen Gottes Volk sich vollenden sollte.[1]) Es ist aber wichtig, dass die Erfüllung im Werke Christi dasselbe Ineinander von Geistigkeit und Leiblichkeit aufweist wie die Weissagung. Christus hat keineswegs etwa nur eine

[1]) Matth. 11, 4 f.; Luk. 7, 22. — Joh. 9 sagt Jesus Vers 5 (vergl. Vers 39), was er durch die Heilung des Blindgeborenen kundgeben wollte. Vergl. über die symbolische Bedeutung der einzelnen Wunder Jesu: Steinmeyer, „Die Wunderthaten des Herrn", 1866.

geistigere Wahrheit gebracht, welche sich in der alttestamentlichen Weissagung äusserlicher darstellte, sondern er hat auch, wie die Vergleichung unserer Stelle zeigt, den Buchstaben der Prophetie noch leibhaftiger, als er gemeint war, zur Wirklichkeit gemacht. Denn der Mensch ist nicht blos Geist; soll er ganz erlöst werden, so muss ihm an Leib und Seele geholfen werden. Und der Gott der Bibel wirkt nicht blos im idealen, unsichtbaren Gebiet, sondern eben so sehr im äusseren, realen Leben.

Besondere Ursache zu frohlocken über die Offenbarung des gnadenreichen Gottes haben nach Jes. 29, 19 die „Niedrigen" und „Armen", welche beim jetzigen ungerechten Regiment zu ihrem Recht nicht kommen können. Es ist aber nicht blos eine sociale Classe damit gemeint, sondern eine auch ethisch zum Empfang des Heils besonders disponirte,[1]) die der Sanftmüthigen und Armen im Geiste, wie Matth. 5, 4. 3 sie nennt, während Luk. 6, 20 dem Ausdruck nach beim alttestamentlichen אביונים bleibt. Auch die äussere Armuth gehörte übrigens nach Weissagung und Erfüllung zu den für das Gottesreich günstig disponirenden Eigenschaften. Wie Jesus an den Krüppeln und Blinden seine meisten Thaten verrichtet hat, so sammelte er aus den ärmsten der Menschenkinder zumeist seine Gemeinde, der er das Himmelreich zusprach.[2]) Indem er aber letzteres that, und zwar von Anfang seiner Lehrthätigkeit an, verkündete er unmissverständlich, dass durch seine Person die Vollendung des Gottesreiches, von welcher die Propheten zeugten, herbeigeführt werde. Die Bergpredigt ist daher schon in ihren ersten Worten von eminenter christologischer Bedeutung.

Auch Jes. 30, 18—26 wird eine heilvolle Zukunft Zion's verheissen, die über die Errettung der Stadt vor dem assyrischen Heer, um die sich's zuerst handelt, der Tragweite nach hinausgeht. Durch das Erbarmen des Herrn wird auf die Trübsal Heil und Wohlstand folgen, wenn das Volk auf die Lehren der Offenbarung merken und den Götzendienst abthun gelernt hat. Es folgt ein Zustand des Friedens und der Fülle (ähnlich beschrieben wie Joel 4, 18; Hos. 2, 23 u. a.), nachdem die Bollwerke des

[1]) Zu עני vergl. Seite 276.

[2]) Vergl. auch 1 Kor. 1, 26 ff.; Jakob. 2, 5 f.

Landes, auf welche fleischliches Vertrauen sich gegründet hat,[1]) gefallen sind und ein blutiges Gericht über sein Kriegsheer ergangen ist:

25. Auf jeglichem hohen Berg und auf jeglicher erhabenen Höhe wird's Bäche geben wassersprudelnd
Am Tage des grossen Gemetzels, wenn hinfallen die Thürme.
26. Und sein wird das Mondlicht wie Licht des Sonnenballs,
Und das Licht der Sonne siebenfältig werden wie das Licht von sieben Tagen,
Am Tag, wo Jahve verbindet den Bruch seines Volkes und seine Wundenstrieme heilet.

Während so für das geläuterte Gottesvolk Himmel und Erde sich verklären, kommt der Herr nach 30, 27 ff. zum Gericht über die Heiden in gewaltiger Offenbarung seines Zornes, während froher Festgesang auf dem Zion erschallt. So oft die Ruthe herniederfährt auf Assur (die Weltmacht), ertönt dort Paukenschlag und Saitenklang.

Auch 32, 1 ff. wird ein lichtes Bild vom künftigen Gottesvolk entrollt, wo im Gegensatz zur Gegenwart gerechtes Regiment der Grossen und Gelehrigkeit des Volkes für Gottes Offenbarung die Hauptzüge bilden. Weil es jetzt so ganz anders steht, muss das Gericht der Verwüstung und Gefangenschaft kommen (Vers 9—14),

15. Bis ausgegossen wird über uns Geist aus der Höhe,
Und die Wüste wird zum Fruchtgarten und der Fruchtgarten für Wald geachtet,
16. Und Wohnung nimmt in der Wüste das Recht
Und die Gerechtigkeit ihren Sitz im Fruchtgarten.
17. Und der Erwerb der Gerechtigkeit wird Friede sein,
Und der Verdienst der Gerechtigkeit Ruhe und Sicherheit auf immerdar.
18. Und siedeln wird mein Volk auf friedlicher Aue
Und in sicheren Behausungen und an wohlgemuthen Ruheplätzen.

Das schliessliche Ende also kann nicht die Zerstörung und tiefste Erniedrigung des heiligen Landes und der Gottesstadt[2]) sein, sondern eine Erhöhung und Verklärung der Wohnung des Gottesvolks wird folgen, wie sie Joel verheissen hat, aus dessen Weissagung eines Natur- und eines Geistesregens[3]) obige Stelle sich

[1]) Vergl. Jes. 2, 15; Micha 5, 9 f.

[2]) Auf Jerusalem ist Vers 19 wie Vers 13 f. zu beziehen. Eine langjährige Verödung der Stadt wird jener Neugeburt von oben vorausgehen.

[3]) Joel 2, 23; 3, 1.

erklärt, wo beides, die physische und geistige Vergöttlichung des Landes als Wirkung Einer Geistesspende zusammengezogen ist. Recht und Gerechtigkeit werden die Seele dieser Landschaft bilden, gewissermassen als Bewohner und Bebauer sie innehaben, wie besonders Hosea dies als den seligen Endzustand vorausgesagt hat.[1])

Auch die herrliche Schilderung Zions im 33. Cap., welche zunächst auf die Rettung aus der assyrischen Krisis abzielt,[2]) redet von einer unvergänglichen Herrlichkeit der Gottesstadt, die erst anbrechen wird, wenn Gott sie von Sünde und Sündern gereinigt hat. Ein Vorspiel immerhin davon erlebt jetzt die Stadt, wo der ungläubige Leichtsinn durch den Ernst der Noth verscheucht ist und die Sünder von der Heiligkeit des unter ihnen waltenden Gottes ergriffen werden.

33, 5. Erhaben ist Jahve, denn er wohnet in der Höhe,
Er füllet Zion mit Recht und Gerechtigkeit.
Und es wird sein Beständigkeit deiner[3]) Zeiten,
Ein Vorrath von Heilserfahrungen, Weisheit und Erkenntniss;
Die Furcht Jahve's, sie ist sein Schatz.

Die Reinigung, welche vom heiligen Feuer, das in der Stadt wohnt, also von dem nach seiner Heiligkeit sich offenbarenden Gott ausgeht, wird nach Vers 14 die Gemeinde läutern, dass sie die schon Psalm 24 vorgeschriebene Art annimmt. Dann gibt's keine Schmach des Königs und keine Belagerung mehr.

33, 17. Den König in seiner Schöne[4]) werden schauen deine Augen,
Sie werden ausblicken auf ein Land der Weiten.[5])
20. Schaue Zion, die Stadt unserer Zusammenkunft:[6])
Deine Augen werden Jerusalem sehen als wohlgemuthe Heimat,
Ein Zelt, das nicht wandert, dessen Pflöcke nimmermehr ausgehoben werden,
Und all' seine Seile werden nicht abgerissen.

---

[1]) Hos. 2, 21 ff.

[2]) Vergl. über die Entstehungszeit dieses Orakels den Commentar von Knobel-Diestel.

[3]) Das suff. wie das von אוצרו geht auf das Volk.

[4]) Vergl. Psalm 45, 3.

[5]) Ein Gebiet weiter, freier Ausdehnung, im Gegensatz zum jetzigen Belagerungszustand.

[6]) Cultischer Ausdruck von der heiligen Festversammlung; vergl. 30, 29.

21. Vielmehr ist prächtig Jahve dort für uns
An Stelle von Strömen, Flüssen breit nach beiden Seiten:[1])
Nicht dürfen darauf gehen Ruderschiffe, noch ein prächtig Fahrzeug drüber fahren.
22. Denn Jahve ist unser Richter, Jahve unser Feldherr,
Jahve unser König: Er wird uns erretten.
24. Und kein Bewohner wird sprechen: ich bin krank.
Das Volk, das in ihr sesshaft, ist der Schuld enthoben.[2])

Zwar bleibt auch hier noch die locale Gottesstadt der zusammenfassende Rahmen für die vollkommene Gemeinde der Zukunft. Aber ihr irdischer Charakter ist gar sehr vergeistigt. Nicht Mauern und Thürme schirmen sie, sondern der Herr selbst, der sich wie ein unübersteiglicher Strom um sie legt. Und kein Bewohner ist mehr ohne Vergebung der Sünde, so dass die den normalen Verlauf des Lebens unterbrechende Krankheit nicht mehr vorkommt, welche Strafe für besondere Schuld ist.

Die Rache, welche für das Zion angethane Leid und Wehe an der Welt, an allen Völkern, vornehmlich an Edom genommen wird, schildert Cap. 34. Es entspricht der einzigartigen Würde der Gottesstadt, dass um ihretwillen das Weltgericht kommt (von welchem nach 28, 22 sie allein verschont bleibt,), sie also der geistige Ausgangspunkt der richtenden Thätigkeit Gottes auf Erden ist. Vergl. Joel 4. Das Weltgericht ist aber ein so universales, dass selbst der Himmel, als zur sichtbaren Schöpfung gehörig, mit seinem Sternenheer in Mitleidenschaft gezogen wird.

34, 4. Und es vermodert die ganze Heerschaar der Himmel, und zugerollt wird der Himmel wie ein Buch,
Und all' sein Heer welkt ab, wie ein Blatt abwelkt vom Weinstock und das Welke vom Feigenbaum.
5. Denn gütlich thut sich mein Schwert im Himmel u. s. w.

Letzterer Satz geht nicht auf ein vorausgegangenes Völkergericht, sondern auf ein solches über himmlische Mächte, wie 24, 21 bestätigt, worüber unten S. 336 zu reden sein wird. Auf eine Neuschöpfung der Himmel deutete schon 30, 26.

---

[1]) Jahve vertritt die Stelle der andere Grossstädte, namentlich Ninive und Babylon schirmenden Ströme und breiten Canäle. Über einen solchen Strom wagt sich kein Kriegsschiff. Jerusalem ist also für den Feind unnahbar.

[2]) Eigentlich „weggehoben von Schuld", d. h. dessen Schuld weggehoben ist, das Wegnahme der Schuld erfahren hat.

Endlich Cap. 35 redet von der Rückkehr der (nach Babel) Verbannten durch die Wüste zum Zion. Dann, wenn der Herr in der Wüste erscheint, um sein Volk, wie einst, nach Kanaan zurückzuführen, wird die Wüste lieblich erblühen. Dann wird die schon oben angekündigte Heilung aller Gebrechen des Volks statthaben Vers 5 f.; wobei geistige und leibliche Fehler nicht unterschieden werden; dann wird eine heilige Wallfahrt zum Zion stattfinden, wohin kein Unreiner mehr wandelt.

35, 10. Und die Erlösten des Herrn werden wiederkehren und nach Zion kommen mit Jauchzen,
Mit ewiger Freude über ihrem Haupt.
Wonne und Freude erlangen sie,
Und gewichen sind Jammer und Klage.

Die beiden Cap. 34, 35 sind vielfach dem Propheten Jesaja abgesprochen worden. In der That zeigen sie nahe Verwandtschaft mit Deuterojesaja. Dies entscheidet jedoch nicht, da ihre Verkettung mit 28—32 eine möglichst enge ist und sie nothwendig als Schluss zu der Reihe der Zionssprüche Jesaja's gehören. Hat dieser Prophet die Unentweglichkeit der Gottesstadt auf's nachdrücklichste verkündet, unläugbar aber auch die Zerstörung Jerusalems und die Verbannung der Bewohner vorausgesagt,[1]) so musste seine Weissagung mit der Rückkehr der Zionsgemeinde und ihrer Erhebung über die Welt abschliessen.[2]) Damit hat Jesaja das Thema gegeben, das ein Späterer, Cap. 40—66, weiter ausgeführt hat, der eben deshalb kein Anderer als Jesaja selber zu sein schien, in Wahrheit aber nur auf dessen Sprüchen fusste und ihren Inhalt, den die Ereignisse glänzend zu bestätigen anfiengen, vor den verbannten Zeitgenossen reicher entfaltete.

§ 32. Gesichte Jesaja's über die Weltvölker und das Weltgericht, sowie die Weltverklärung vom Zion aus. (Cap. 13—27.)

Zwischen die Reden vom Immanuel (aus der Zeit des Ahas) und die Sprüche über den Zion (aus den Tagen Hiskia's) ist im

[1]) 32, 11—14; 39, 6.

[2]) Siehe die literarkritischen Instanzen zu Gunsten der jesajanischen Abfassung von Cap. 34 und 35 in Delitzsch's Commentar, (3. A.), S. 356 f.

jetzigen Jesajabuch eine Sammlung von jesajanischen Orakeln über fremde Völker eingeschoben, Cap. 13—23. Da dieselben meist nur untergeordnete Momente für die messianische Weissagung enthalten, so haben wir uns mit den kritischen Angriffen auf mehrere derselben, welche dem Jesaja abgesprochen werden, nicht auseinanderzusetzen. Naturgemäss herrscht hier die negative Seite des Kommens der Gottesherrschaft vor: Das Gericht schafft Raum für diese, indem es über alle stolzen Weltmächte ergeht. Aber es führt auch, wie Jesaja erkennen lässt, positiv die Heiden zur Erkenntniss des wahren Gottes und sogar zur Eingliederung in sein Reich. In dem Spruch wider Babel (13—14, 23), das wie wir sahen, als letzter und gefährlichster Feind, ja Überwinder Juda's in Jesaja's Horizont trat, wird der „Tag des Herrn", der über diese Weltmacht kommen werde, im Anschluss an Joel[1]) beschrieben als ein dunkler Gerichtstag, wo alle Völker über Babel herfallen werden, über welchem der Himmel sich verfinstert. 14, 24—27 verkündet Assur das Gericht des Herrn der Heerschaaren, 14, 28—32 den Philistern, wobei die Unverwüstlichkeit und gewaltige Zukunft der davidischen Herrschaft trotz der unter Ahas auch von den Philistern erlittenen Demüthigungen (2 Chron. 28, 18 f.) zur Geltung kommt. Das Volk Gottes ist arm, steht aber unter Gottes Hut. Und das zerbrochene davidische Scepter wird zu ungeahnter Stärke aufwachsen: Aus der Wurzel der Schlange wird ein Basilisk hervorwachsen und seine Frucht ein fliegender Drache sein. Vom Spruch wider Moab (Cap. 15 und 16) sind 16, 1 ff. merkwürdig. Tief gedemüthigt und schwer geängstigt unterwirft sich Moab dem in David's Zelt thronenden Richter, der durch Menschenfreundlichkeit und Gerechtigkeit sein Vertrauen und seine Huldigung gewonnen hat, während die verwüstende Weltmacht es nur zur Verzweiflung trieb, da es bei seinem Gott keine Hülfe dawider fand. Das 17. Capitel schildert die über das damascenische Syrien und das mit diesem verbündete Ephraim kommende Heimsuchung, welche bewirken wird, dass Jakob, den falschen Göttern den Rücken kehrend, wieder auf den Heiligen Israels schauen wird. Nach dem eigenthümlichen Orakel Cap. 18 sollen auch

[1]) Vergl. 13, 6. 9 f. mit Joel 1, 15; 2, 1 f. 10 (Amos 5, 20).

die Äthiopen durch den bevorstehenden Sturz des grössten Weltreiches (Assur) zur Erkenntniss des wahren Gottes gebracht, Huldigungsgaben nach dem Zionsberg bringen. Unter diesen Geschenken sind hier nicht zerstreute Israeliten verstanden, wie Jes. 66, 20. Das langgestreckte glatte Äthiopenvolk selbst scheint dem Herrn als Gabe dargebracht zu werden, während Sef. 3, 10 es Gaben darbringt.

Wenn sich so schon in den Orakeln über Moab und Äthiopien der Plan Gottes kundthut, diese Heiden durch die jetzt bevorstehenden Weltgerichte zur Anerkennung seiner Hoheit zu bringen, so bricht diese Erkenntniss in wunderbarer Klarheit in dem Spruch über Ägypten Cap. 19 hervor, welchen dem Jesaja abzusprechen kein genügender Grund vorliegt, dessen Autorschaft sich vielmehr von allen Seiten bestätigt.[1]) Das Gericht, welches Ägypten durch Invasion der Assyrer trifft, ist eine Heimsuchung Jahve's, des Gottes Juda's, der es vorausgesagt hat (siehe Cap. 20) und sich allein dem Sieger überlegen erweist. Daher wird ein heiliger Schrecken beim Gedanken an das Erlebte über die Ägypter kommen:

19, 16. An jenem Tage werden die Ägypter Weibern gleich sein
Und zittern und beben vor dem Schwung der Hand Jahve's, die er wider sie schwingt,
17. Und das Land Juda wird für Ägypten ein Schrecken sein.
So oft man seiner vor ihm erwähnt, wird es erbeben
Wegen des Rathschlusses Jahve's der Heerschaaren, den er über es beschliesset.
18. An jenem Tage werden fünf Städte sein im Land Ägypten,
Die Kanaans Sprache reden und zu Jahve der Heerschaaren schwören.
Ir-ha-Heres wird deren Eine heissen.
19. An jenem Tage wird für Jahve ein Altar stehen mitten in Ägyptenland,
Und ein Obelisk an seiner Gränze für Jahve,
20. Und das[2]) wird sein zum Zeichen und Zeugen für Jahve der Heerschaaren im Land Ägypten;
Wenn sie zu Jahve schreien vor Bedrängern,
So wird er ihnen einen Befreier senden und einen Streiter, der sie rette.
21. Und zu erkennen gibt sich Jahve den Ägyptern
Und die Ägypter erkennen Jahve'n an jenem Tage

---

[1]) Siehe Caspari in der „Luth. Zeitschrift", 1841, Heft 3.

[2]) Diese beiden Denkzeichen (אות geht auf den Altar, עד auf den Obelisk) werden die Ägypter erinnern, wen sie anzurufen haben in der Noth. Sie werden nicht vergeblich Jahve anrufen.

Und sie dienen mit Schlachtopfer und Speisopfer
Und geloben Gelübde Jahve'n und entrichten sie.
22. Und es schlägt Jahve Ägypten so, dass er schlägt und heilt.
Und kehren sie wieder zu Jahve, so lässt er sich für sie erbitten und heilet sie.
23. An jenem Tage wird eine Strasse von Ägypten nach Assur gehen,
Und es kommt Assur nach Ägypten und Ägypten nach Assur,
Und es dienet Ägypten sammt Assur.[1])
24. An jenem Tage wird Israel das Dritte sein zu Ägypten und zu Assur,
Ein Segen inmitten der Erde,
So dass der Herr der Heerschaaren es segnet, indem er spricht:
Gesegnet du, mein Volk Ägypten!
Und meiner Hände Werk, Assur!
Und mein Erbtheil Israel!

Jener Schrecken des Gerichts wird Ägypten zur Huldigung gegen Jahve treiben. Die fünf Städte, welche Kanaans Sprache reden, denkt sich der Prophet im Nordosten des Landes, wo stets manche Semiten angesiedelt waren, dann aber die befreundeten Israeliten ungestört sich werden niederlassen und ihrem Gott leben können, dank der Ehrfurcht, die man diesem zollt. Eine von den fünfen wird das altberühmte Heliopolis sein, sonst אוֹן genannt, als Sitz des Sonnencultus wohl auch עִיר הַהֶרֶס, was hier in עיר ההרס umgelautet ist, Stadt des Einreissens, zum Zeichen, dass dort die prächtigen Sonnentempel und Heiligthümer vorher niedergerissen werden von den Verwüstern. Statt dessen wird im Centrum des Landes ein dem Gott Israels geweihter Altar stehen und für ihn Zeugniss abgelegt werden von den Obelisken an seinem Eingang. Denkmäler der Thaten Jahve's werden die Ägypter daran erinnern, von wem sie Plage und Rettung erfahren haben, so dass sie künftig, wenn sie von Feinden bedrängt werden, sich an ihn wenden. Thun sie das in Busse, so werden sie ganz wie Israel seit Jahrhunderten Erhörung bei ihm finden. Er wird ihnen einen Retter, Heiland (מושיע), Landesbefreier senden,[2]) und so die Wunden heilen, die Er geschlagen hat. An jenem Tage, das heisst nach ständigem jesajanischem

[1]) את kann nicht als nota acc. genommen werden, da von Unterwerfung Ägyptens unter Assur hier unmöglich die Rede ist. עבדו hat vielmehr denselben cultischen Sinn wie Vers 21.

[2]) שלח zu beachten. Es steht nicht הקים, als liesse der Herr den Befreier aus den Ägyptern selber aufstehen.

Sprachgebrauch: in jener Epoche, wo, wie Vers 21 noch bestimmter sagt, nicht etwa blos eine grosse Zahl von Jahve-Verehrern in Ägypten wohnen, sondern die Ägypter selbst in Folge der ihnen gewordenen Offenbarung dieses wahren Gottes ihm dienen, wird ein friedlicher Verkehr zwischen den beiden Grossmächten stattfinden, die sich jetzt verschlingen wollen. Eine völkerverbindende Strasse wird Ägypten und Assur zu gegenseitigem Besuch einladen und Ein Dienst die bisherigen Weltbeherrscher vereinigen: der Dienst Jahve's, der auf Zion wohnet. So tritt Israel, sein Leibvolk, ebenbürtig zwischen diese beiden. Hat es bisher, zwischen ihnen eingeklemmt, und keinem der mächtigen Nachbarn gewachsen, von beiden nur zu leiden gehabt, so wird es dann dank seiner göttlichen Würde als Mittelpunkt der Offenbarung Jahve's die Segensquelle sein nach beiden Seiten. Es wird in Erfüllung der uralten patriarchalischen Verheissungen[1]) „Segen", das heisst Mittler des göttlichen Segens sein. Denn sein Gott wird es so segnen, dass die ihm verliehenen Heilsgüter zugleich von ihm aus auf die Länder der Erde überströmen. Dies wird durch den Jahve in den Mund gelegten Segensspruch deutlich, der Vers 25 steht, und in welchem Ägypten das Israel längst zu eigen gegebene Prädicat „mein Volk" trägt, Assur mit Liebe genannt ist „Werk meiner Hände", während Israel, gewissermassen Jahve's Stammland auf Erden, nach wie vor sein „Erbtheil" heisst.

Diese Ausgleichung des Verhältnisses Jahve's zu den Völkern gehört zum Wunderbarsten, was die Weissagung des alten Bundes enthält: Die Prophetie schaut hier mit aufgedecktem Angesicht die Höhe des neuen Bundes. Wenn die specifischen Vertreter der Weltmacht, der Erbfeind Ägypten und der heidnische Hauptfeind, wider den Jesaja's Wort zu streiten hatte, Assur, im Dienst Jahve's vereinigt neben seinem Volke als Glieder Eines grossen Segens- und Friedensbundes erscheinen, so wäre es Thorheit, an den formalen Schranken dieses Programms hangen zu bleiben. Sind diese beiden Todfeinde mit einander durch Erkenntniss des wahren Gottes versöhnt, so ist die Erde überhaupt des Herrn geworden und jenes Ziel erreicht, das

[1]) Gen. 12, 2 f.; 22, 18; 26, 4 u. s. f.

später von Engelzungen der Welt verkündigt wurde: Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden, an den Menschen ein Wohlgefallen!

Während Cap. 21 und 22 über gewisse Städte und Länder (Babel, Tyrus u. a.) Einzelgerichte verhängen, bildet der Abschnitt Cap. 24—27 ein apokalyptisches Ganzes, wo das Weltgericht, das auch 28, 22 und besonders Cap. 34 im Zusammenhang mit der Gottesstadt sich ankündete, allseitiger vor dem Blicke des Sehers sich darstellt. Nicht zufällig steht dieses Stück am Schluss der einzelnen Gerichtssprüche über die Völker. Es bildet dazu, wie Delitzsch treffend sagt, ein grossartiges Finale, wo alle Posaunen des Gerichts zusammenblasen, das *dies irae dies illa* der ganzen Welt verkündend, nicht ohne dass das Heil, welches auch den gerichteten Heiden aus dem Gottesreich hervorgehen wird, hier am herrlichsten enthüllt würde. Die geschichtliche Grundlage dieser Weissagung scheint um der universalen, hoch idealen Haltung willen weniger deutlich durch als in den bisher betrachteten Jesaja-Sprüchen. Die Kritiker sprechen denn auch dieses glanzvolle Gesicht dem grossen Propheten, in dessen Buch es steht, vielfach ab und verlegen es in die verschiedensten Perioden. Wir können ihnen darin nicht folgen. Abgesehen von vielen formalen Beziehungen zu Jesaja's Prophetie, halten wir mit Maspero[1]) dafür, die assyrische Invasion unter Sanherib bilde die geschichtliche Scenerie zu 24, 1 ff. Jene Bewegungen des Assyrerreiches zeigten eine umfassendere Tragweite als alle früheren Kämpfe der Völker. Daher sich dem Propheten hier der Tag des Herrn, wo er mit Allen abrechnet, vor Augen stellt. Freilich darf man nicht mit Gesenius, Knobel und den Meisten wähnen, das הארץ in diesem Abschnitt (Vers 1. 3. 4. 5 u. s. w.) gehe auf das Land Juda. Davon hätte schon das parallele תבל, Vers 4, abhalten sollen. Auch Vers 5 geht auf die Erdbewohner im Allgemeinen, weil sie die göttlichen Gebote und Gesetze geändert, die ewigen Verfügungen gebrochen haben. Die absichtlich allgemeinen Ausdrücke zielen auf jene von uralter Überlieferung getragenen, durch ihr Alter und ihren göttlichen Ursprung geheiligten Satzungen, welchen auch das Gewissen der

[1]) „Geschichte der morgenländischen Völker", deutsche Ausgabe 1877, S. 402.

Heiden Zeugniss gibt (Röm. 2, 14 f.) Das Gericht Gottes kommt über die Heiden, weil diese moralische Grundlage ihres Daseins von ihnen verlassen und verletzt worden ist. Also nicht blos einzelne Länder werden von der Katastrophe betroffen, sondern alle verwüstet, entvölkert, gerichtet, bis nur noch Überreste von Bewohnern da sind (Vers 13). Ja das Gericht ist ein so universales, dass es auch die himmlischen Heere in Mitleidenschaft zieht. Nicht nur die Erde schwankt wie ein Trunkener, sondern es heisst zuletzt:

24, 21. Und es wird geschehn, an jenem Tage wird Jahve heimsuchen das Heer der Höhe in der Höhe,
Und die Könige der Erde auf dem Erdboden.
22. Und sie werden eingesteckt, wie man Gefangene einsteckt[1]) in den Kerker
Und eingeschlossen in Gewahrsam und nach vielen Tagen heimgesucht.
23. Und es erröthet der Mond und es erblasst der Sonnenball,
Denn König wird Jahve der Heerschaaren auf dem Berge Zion und zu Jerusalem,
Und vor seinen Ältesten ist Herrlichkeit.

Auch die himmlischen Gewalten werden also gerichtet wie die irdischen. Es sind das deutlich überweltliche Wesen, aber nicht nach ihrer göttlichen, sondern nach ihrer creatürlichen Seite hier in's Auge gefasst. Sie bilden einen Theil der Welt, der sich zu den Menschen so verhält, wie das Firmament mit seinen Gestirnen zur Erde. Als geschöpfliche Wesen sind sie vor Gott nicht makellos (Hiob 4, 18). Ja, es besteht wohl zwischen ihnen und den sündigen Gewalten dieser Erde ein Zusammenhang, daher sie gemeinsam gerichtet werden. Ein solcher wird wenigstens im Buch Daniel zur Anschauung gebracht. An unserer Stelle wie Cap. 34, wo Vers 4 das sichtbare Heer des Himmels, die Sterne gemeint sind, aber Vers 5[a] gleichfalls lebendige Mächte andeutet, die vor Jahve's Schwert fallen, liegt der Nachdruck einfach darauf, dass der ganze Bereich der Schöpfung vom Gericht betroffen und die höchsten Gewalten erniedrigt werden, in Untersuchungshaft gebracht wie gemeine Verbrecher, um nach langem Warten ihren Spruch zu empfangen, der über sie von dem auf Zion thronenden Gott und seiner herrlichen Gerichtsversammlung gesprochen wird. Sonne und Mond verlieren ihren Schein zum

[1]) אספה erwartete man im status constr., allein das Object kann bei einem nomen verbale auch im acc. stehen.

Zeichen der göttlichen Ungnade. Das Gegentheil erlebt die gerettete Zionsgemeinde nach 30, 26.

Wie aber jene ersten eigentlich weltgeschichtlichen Stürme, die Israel in der assyrischen Periode erlebte, nach unserer Ansicht Anlass und Anstoss für Jesaja gewesen sind, den Tag des Herrn über alle Völker nach Joel's Andeutungen voller auszumalen, so ist die vom selben Propheten verheissene Bewahrung Zions in jenem Unwetter, die wunderbare Errettung des Heiligthums vor der Sündfluth der Heiden und die Anerkennung, die ihm dafür von den heidnischen Völkern gezollt wurde, zugleich für ihn das Unterpfand weit höherer und herrlicherer Bewahrung der Gemeinde und Entfaltung des Gottreiches vom Zion aus geworden. 25, 4 redet von jener Bewahrung des armen Gottesvolks (vergl. 4, 6), Vers 6 ff. von dem unaussprechlich reichen Heil, das auf dem das Gericht überragenden Zion allen Völkern bereitet werden soll.

25, 6. Und es bereitet Jahve der Heerschaaren allen Völkern auf diesem Berge
Ein Gelage von fetten Bissen, ein Gelage von Kraftweinen,[1])
Von fetten Bissen, die markig,[2]) von Kraftweinen, die geläutert sind.
7. Und er schlingt hinweg auf diesem Berg den ausgebreiteten Schleier, der da verschleiert alle Völker[3])
Und die Decke, womit zugedeckt sind alle Heiden.
8. Er verschlingt den Tod auf immerdar,
Und abwischen wird der Herr, Jahve, die Thräne von jedem Angesicht,
Und die Schmach seines Volkes weichen machen von der Erde.
Denn Jahve hat's geredet.

Ein frohes Gastmahl bereitet der Herr allen Völkern auf Zion, wo er sie in ausgesuchter Weise bewirthet! Der Klang des sechsten Verses tönt wie Festmusik dazu. Die Überraschung ist

---

[1]) שמרים eigentlich Hefen, hier Hefenweine, d. h. solche, die man auf den Hefen gelassen, um sie kraftvoll und dunkelfarbig zu machen. Nachher wurden solche dann filtrirt.

[2]) ממחים des Klanges wegen statt מְמֻחִים; vergl. Gesenius „Grammatik", § 93, 3, Anmerkung 3. Die Bedeutung des *piel*, respective *pual* ist hier nicht privativ: entmarkt, sondern mit Mark versehen.

[3]) פני הלוט. Das Wort פנים geht hier wie in פני הארץ auf eine breit sich darbietende Fläche, nämlich die des Schleiers, der über den Völkern sich ausbreitet. Das zweite הלוט steht für הַלָּט des Gleichklangs wegen, Ges. „Grammatik", § 72, Anmerkung 1.

eine wahrhaft göttliche. Mit einem Male nimmt der Herr die Decke weg, welche der Heiden Augen lang genug verhüllt hat,[1]) dass sie Ihn, ihren Gott, nicht erkannten und nicht einsahen, was zu ihrem Frieden diene. Wenn diese Hülle fällt, sehen sie sich zum göttlichen Festmahl geladen in der von ihnen missachteten und misshandelten Stadt. Tragen sie auch jene Decke nicht ohne Schuld, so liegt doch darin, dass ihre Augen gehalten sind, eine gewisse Entschuldigung für ihr Thun und Treiben. Gott wird diese Decke plötzlich und gänzlich wegnehmen und in Folge dessen werden sie ihn erkennen als den Leben- und Gnadenspender. Das liegt ja in dem vom Herrn in seinem Heiligthum bereiteten Festmahl. Es ist eine Opfermahlzeit (gleich den שלמים), wobei der Herr die Menschen bewirthet, drückt also die Gemeinschaft aus, in die er sie durch seine Gnadenspende aufnimmt. Auch die Lehre Christi in Wort und symbolischer Handlung bedient sich dieser Form des Gastmahls, um die Mittheilung des Heils, des Lebens durch Gott und in Gott zu veranschaulichen.

Einen weiteren grossartigen Zug fügt Vers 8 hinzu. Ebenso energisch und gründlich wie jene Decke der Unwissenheit wird der Herr den Tod abthun und alles Wehe, das in ihm sich zusammenfasst und gipfelt, alles, was sich in Thränen äussert, also allen Schmerz und alles Leid. Die Klagen nehmen auf immer ein Ende. Es wird demnach in der Vollendungszeit sogar jener Fluch aufgehoben, der über dem gesammten Menschengeschlecht lastet und ihm das Sterben zur Natur gemacht hat (Gen. 3). Die Macht der Sünde und in Folge dessen auch die des Todes ist gänzlich beseitigt. Hier schaut die jesajanische Weissagung wieder mit sicherem Blick das letzte Ziel der Wege Gottes mit der Menschheit, ein Ziel, zu welchem der Weg im neuen Bund offenbar geworden, das aber noch heute nicht erreicht ist, wie der Apostel bestätigt, indem er 1 Kor. 15, 54 vor Hosea 13, 14 diese Stelle citirt, um zu zeigen, was für eine selige Vollendung noch ausstehe.[2]) Als letzter Feind wird der Tod abgethan (15, 26),

[1]) Vergl. die ähnliche Decke über Israel, 2 Kor. 3, 15.

[2]) Κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος übersetzt Paulus frei und selbständig, indem er נצח in der aramäischen Bedeutung Sieg nimmt. Vergl. v. Orelli, „Synonyma der Zeit und Ewigkeit", S. 95 ff.

der von Anfang an über die sündige Menschheit regirt hat. Ganz in Übereinstimmung damit steht Offenbarung Joh. 21, 4.

Was diese Weissagung auszeichnet, ist die Synthese zweier Anschauungen, die wir bisher getrennt fanden: das Gericht über die Heidenwelt und ihre Einführung in's Reich Gottes. Angedeutet und vorbereitet ist sie durch das, was im Einzelnen über Moab (16), Äthiopien (18) und besonders Ägypten sammt Assur (19) verkündet war. Von der ganzen Heidenwelt hören wir jetzt, dass sie dem Gericht verfallen und gesichtet wird, bis nur ein Überrest davon bleibt, dass aber dieser durch's Gericht zur Besinnung gebracht und durch des Herrn gnadenreiche Offenbarung auf Zion von der Blindheit geheilt werde. Es sind damit zwei Stadien der Gotteserkenntniss bezeichnet, entsprechend dem Gesetz und Evangelium. Jedes Heidenvolk, das die Zucht des ihm gewordenen göttlichen Gesetzes (24, 5) verworfen hat, muss erst durch's Gericht hindurchgehen, das furchtbar in der Weltgeschichte sich vollzieht, ehe die Gnade Gottes ihm offenbar wird, die Einladung zum göttlichen Gemeinschaftsmahl. Jedes Volk muss erst durch eine gewisse gesetzliche Zucht zur Erkenntniss des gerechten Gottes gekommen sein, ehe es in die volle Heils- und Geistesgemeinschaft mit dem heiligen Gott kann aufgenommen werden. Vergl. 26, 2. 9 f.

Der Hymnus Cap. 26 schildert jenes Zion mit unzerstörbaren Mauern, zu dessen Thoren das Volk der Gerechten und Aufrichtigen einzieht. Ihrer Bewohner sind wieder viele geworden. Die ausgestandenen Nöthe sind vergessen. Aber Eines mangelt dieser Gemeinde noch. Zwar der Tod lichtet nach 25, 8 ihre Reihen nicht mehr. Aber er hat sie gelichtet; so viele der Getreuen auch hat er verschlungen, die nicht das allgemeine Todesloos (26, 14) verdienten. Daher mitten in dem andächtigen Gebet jene Gemeinde zuversichtlich ausruft:

26, 19. Leben werden deine Todten, meine Leichname werden auferstehn!
Wachet auf und jubelt, die ihr wohnet im Staube!
Denn Thau der Lichter ist dein Thau und die Erde wird die Schatten von sich geben!

„Deine Todten" sind die Todten Gottes (Böttcher, Öhler), welche in ihm entschlafen sind und deshalb zugleich von der wahren Gemeinde „meine Verstorbenen" genannt werden können.

Die sind nicht der Vernichtung (Vers 14) anheimgefallen. Denn ihr Gott ist ein Gott des Lebens. Dies wird ausgedrückt durch das poetisch geheimnissvolle „Thau der Lichter ist dein Thau". Der Thau ist sonst Gottes befruchtende, der Erde das Wachsthum entlockende Himmelsgabe. Hier wird die von Ihm ausgehende belebende Kraft mit besonderem Nachdruck Thau der Lichter genannt, um an ihren himmlischen Ursprung und ihre wunderbare Wirkung zu erinnern. Von den Lichtern des Himmels her, die als solche mit dem Leben in naher Beziehung gedacht sind, thaut Gottes Kraft hernieder auf die Erde, so dass sie in Folge dessen die Schatten, d. h. die Seelen der Abgeschiedenen, die sie birgt, herausgibt. Gott „der Vater der Lichter" (Jak. 1, 17) ist zugleich der Geber aller guten Gaben, insonderheit aber des Lebens, das mit dem Lichte verwandt ist. Gottes wunderbar lebendig machende Kraft bürgt dafür, dass seine Todten auferstehen werden.

Wir sehen: Wie zur vollendeten Gottesgemeinschaft die Befreiung vom Tode gehört (25, 8), so zur Vollendung der Gottesgemeinde die Herausgabe der vom Tode bereits Verschlungenen. Dies ist bestimmt und klar der Sinn dieser jesajanischen Weissagung. Während bei der früher betrachteten hoseanischen Stelle, 6, 2, und Ezechiel 37 man die Auferweckung nur uneigentlich, als Belebung des Collectivums der Gemeinde nehmen kann, ohne an eine Auferstehung ihrer begrabenen Glieder zu denken, so ist an unserer Stelle deutlich genug von den Bewohnern des Staubes, welche die Erde verschlungen hat, aber wieder gebären[1]) muss, die Rede.

Blicken wir auf die jesajanischen Sprüche zurück, so ergibt sich, dass auf der von den früheren Propheten, seit der Grundsteinlegung in David's Zeit, gegebenen Grundlage hier mächtig fortgebaut ist. Durch die Erniedrigung Israels und das Weltgericht hindurch wird der Weg zur Aufrichtung einer Gottesherrschaft gehen, die das bekehrte Volk zu ihrer Stammgemeinde, den Zion zu ihrem localen Mittelpunkt und einen einzigartigen Sprossen aus David's Haus zu ihrem persönlichen Mittler haben, aber alle Völker nicht blos unterwerfen, sondern auch ihrer

[1]) הפיל, eigentlich werfen, wie solches auch in anderen Sprachen wenigstens von Thieren gesagt wird. Vergl. das *kal* im entsprechenden Sinn, Vers 18.

göttlichen Segnungen und Heilsgüter theilhaftig machen wird. Wie ein aus der Gemeinde hervorgegangenes Echo der jesajanischen Verheissung von universaler Erweiterung des Gottesreiches ist der 87. Psalm, ein Lied der Kinder Korah, wo Zion angeredet wird:

Ps. 87, 3. Herrliches ist geredet über dich, du Stadt Gottes:
4. „Ich werde nennen Rahab und Babel als solche, die Mich kennen,
Siehe, Philistäa und Tyrus sammt Kusch —
Dieser ist daselbst geboren."
5. Und zu Zion wird man sagen: „Jedweder[1]) ist in ihr geboren."
Und Er selbst hält sie aufrecht, der Höchste.
6. Jahve wird zählen, indem er einschreibt die Völker:
„Dieser ward daselbst geboren",
7. Indem sie singen wie im Reigen:
„All' meine Quellen sind in dir."[2])

Nach der richtigen Erklärung, welche Delitzsch und Hupfeld (letzterer abgesehen von Vers 7) geben, verkündet das zu Ehren Zions gesungene Lied, dass sie die Mutterstadt aller Völker werde. Gott wird Rahab (das heisst Ägypten, Jes. 30, 7) und Babel erwähnen als zu den ihm Vertrauten gehörig, von Philistäa, Tyrus, Kusch sprechen: Dieser ist daselbst, nämlich in Zion, der Residenz Jahve's, geboren. So wird „Mann für Mann", das heisst hier Volk für Volk (denn auch Vers 4 sind die Völker personificirt) als aus Zion gebürtig betrachtet werden. Der Herr wird, wenn er seine Unterthanen einschreibt, sie eintragen als dorther stammend. Und sie selber werden jubelnd es bekennen, dass all' ihre Lebensquellen in dieser Stadt sind. Das immer wiederkehrende: „Dieser ward daselbst geboren" führt darauf, dass die Völker nicht nur als Angehörige Zion's dort ein Heimatrecht erhalten, sondern dass sie dort ein neues Dasein empfangen, eine Neugeburt erfahren. Die in der Stadt fliessenden Gottesquellen (Vers 7) spenden ihnen ein neues Leben (vergl. Jes. 12, 3), so dass sie fortan ihren Ursprung freudig dorther ableiten, woher ihnen das Heil zugekommen ist.

---

[1]) Vergl. Ester 1, 8.

[2]) חללים von חול, also *part. pil.* für מְחֹלְלִים. An מעיני ist die Vocalisation nicht zu ändern, wie Hupfeld will: מְעִינֵי (oder מְעֵינֵי, meine Anwohner), wodurch er den Sinn gewinnt: Es singen wie springen alle, die wohnen in dir. Dafür stünde שׁכני. Viel gewichtiger kehrt nach der gewöhnlichen Lesart der Hauptgedanke am Schlusse wieder, und zwar nun als dankbares Bekenntniss.

§ 33. Micha. Nahum.

Zum Theil gleichzeitig mit Jesaja wirkte ein anderer jüdischer Prophet, Micha, der Moraschtite.

Nach der Ueberschrift 1, 1 fällt seine Thätigkeit ebenfalls in die Regirungszeit der Könige Jotham, Ahas und Hiskia. Letzteres Datum wird durch Jeremia 26, 18 bestätigt, indem die Ältesten zu Gunsten dieses Propheten, dem es als Hochverrath angerechnet wurde, dass er den Fall Jerusalems und des Tempels verkündigte, sich auf Micha's Vorgang berufen, der unter Hiskia unangefochten dasselbe gethan habe. Dort wird deutlich auf Micha 3, 12 angespielt; doch hiesse es der Jeremiastelle zu viel kritischen Werth beilegen, wenn man darin den stricten Beweis fände, dass gerade die Rede Micha 3 unter Hiskia abgefasst sei. Zum guten Theil hat Micha jedenfalls schon vor Samariens Fall geredet (vergl. besonders Cap. 1). Er hat aber nach längerer Wirksamkeit seine Sprüche in dem Büchlein schriftstellerisch so zusammengefasst, dass sie (namentlich Cap. 2—5) ein Werk aus Einem Gusse darstellen.

Bei Micha begegnet uns nun 4, 1—4 fast wörtlich derselbe Spruch von der Erhöhung des Zionsberges und der friedlichen Wallfahrt der Völker dorthin, den wir Jes. 2, 2 ff. gelesen haben. Micha hat nur am Ende noch einen Zusatz (Vers 4):

Und sitzen werden sie, ein Jeder unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum, ohne dass sie jemand aufschreckt;
Denn der Mund Jahve's der Heerschaaren hat's geredet.

Diese weitere Gestalt wird von Manchen für die ursprüngliche des Spruches gehalten (Hitzig, Caspari, Keil u. a.), wobei man sich besonders darauf beruft, dass der Spruch nicht zusammenhangslos bei Micha eintrete, wie bei Jesaja. Dies würde darauf führen, dass Micha schon unter Jotham so gesprochen hätte und Jesaja von ihm entlehnte (Caspari,[1]) Keil). Da dies jedoch wenig Wahrscheinlichkeit hat, indem der zeitgeschichtliche Horizont im Context Micha's derjenige der spätesten Weissagungen Jesaja's (z. B. 39, 6 f.) ist,[2]) nehmen Andere an, der Spruch stamme von einem früheren Propheten (Hitzig, Ewald: Joel) und sei von Jesaja, wie später von Micha (von diesem aber getreuer) reproducirt. Diese Hypothese lässt sich hören, ist aber weder beweisbar, noch zur Erklärung des Verhältnisses nothwendig. Dass Micha einen bereits gegebenen Spruch wiederholt, deutet er wohl in dem Zusatz an: „Denn der Mund Jahve's hat's geredet." Er hat aber diesen Spruch abgerundet und auf's schönste antithetisch in sein Büchlein verwoben. Kein triftiger Grund dünkt uns dagegen vorhanden, um ihn dem Jesaja abzusprechen, der ihn abrupt

---

[1]) C. P. Caspari, „Über Micha den Morasthiten und seine prophetische Schrift," 1851.

[2]) Vergl. auch Jer. 26, 18 („in den Tagen Hiskia's") mit Micha 3, 12.

nach der Art eines plötzlich empfangenen göttlichen Gesichtes uns vorführt.[1])

Hat schon Jesaja das Gericht der Verbannung und Plünderung über Juda-Jerusalem des bestimmtesten vorausgesagt, so hat sein jüngerer Zeitgenosse Micha noch bestimmter die Verwüstung des Zion mit seinem Heiligthum vorausverkündet, 3, 12; vergl. 4, 10. Aber sollten darum die grossen Aussichten, welche die Weissagung diesem Ort eröffnet hat, als fromme, aber allzu kühne Wünsche dahinfallen? Vielmehr den kühnsten von Jesaja geredeten Spruch lässt Micha unmittelbar auf jenes unmissverständliche Strafurtheil folgen, zum Zeichen, dass er nicht nur ganz einig mit jenem grossen Propheten in eines höheren Herrn Dienste stehe, sondern dass gerade durch das Gericht[2]) der Vernichtung und Zerstörung der Weg zur Erhöhung und Verklärung des Heiligthumes gehe.

Wie Jesaja, aber weitläufiger als dieser fügt er ein Mahnwort an sein Volk hinzu, dass es im Namen, das heisst dem Lichte der Offenbarung seines Gottes wandeln soll. Dann werden seinerzeit seine Gefangenen und seine Herrschaft wiederkehren.

Mich. 4, 6. An jenem Tage, spricht der Herr, will ich sammeln das Hinkende[3])
Und das Verstossene will ich zusammenbringen und das ich übel zugerichtet.
7. Und ich mache das Hinkende zu einem Überrest und das Weitentfernte[4]) zum grossen Volk,
Und König wird Jahve über sie sein auf dem Zionsberg von nun an bis in Ewigkeit.

---

[1]) B. Stade (Ztschr. für altt. Wft. 1881, 1, S. 161 ff.) will auch die grossartigen Sprüche Micha 4, 1—4. 11—14; 5, 1—3. 6—14 einem nachexilischen „Epigonen" zuweisen und dictirt, in der Geschichte der messianischen Idee habe Micha von Moreschet, der Zeitgenosse Jesaja's, künftig keine Rolle mehr zu spielen! Kein Wunder, wenn durch solche epigonenhafte Misshandlung der ehrwürdigsten Schriften auch berechtigte Kritik in Misscredit kommt.

[2]) Dieses Gericht ist 1, 2 ff. als ein Kommen Gottes vom Himmel herab, eine Parusie analog der am Sinai eingetretenen dargestellt, an welche Erscheinung sich ausser Richt. 5, 4 f., Psalm 18, 8 ff. auch die prophetische Schilderung Habak. 3, 3 ff. lehnt.

[3]) Das „Hinkende", „Verstossene" u. s. w. steht collectiv, nicht vom einzelnen Schafe.

[4]) הנהלאה, eigenthümliche *niphal*-Bildung von הלאה (Amos 5, 27): das weithin geworfene; so kehrt verstärkt das obige הנדחה wieder.

8. Und du, Herdenthurm, Hügel der Tochter Zion, zu dir wird sie gelangen,[1]) Und kommen wird die vorige Herrschermacht, das Königreich zur Tochter Zion.[2])

„An jenem Tage" weist auf die als Ende der Tage Vers 1 bezeichnete Epoche mit Nachdruck hin. In dieser Zeitbestimmung liegt der Unterschied des Gottesspruchs von dem sonst ähnlichen Gerede der falschen Propheten, 2, 12 f.[3]) Was fleischliche Hoffnung anticipirt, das kommt nach Gottes Wort erst am Ende nach dem läuternden Gericht. Der menschliche Sinn ist immer geneigt, die Weltverklärung vorwegzunehmen, das Weltgericht zu ignoriren. Auch das „von nun an" (מעתה am Ende von Vers 7) geht natürlich nicht auf die wirkliche Gegenwart, sondern auf jene prophetisch in's Auge gefasste Zeit (יום ההוא).

Mit Vers 8 hebt wie 5, 1 ein neuer Absatz an. Giengen 4, 1 ff. auf den Zion als Sitz des Heiligthums, so fasst Vers 8 f. die Davidsburg auf Zion, die davidische Herrschaft in's Auge, 5, 1 ff., sodann noch specieller den wahren Davididen. Der Herdenthurm nämlich ist hier localer Repräsentant der davidischen Herrschermacht und gehörte muthmasslich zur Davidsburg auf dem Zion. Vielleicht zur Unterscheidung von anderen so benannten Thürmen[4]) steht der Zusatz dabei: „Hügel" der Tochter Zion. Auch dieses עֹפֶל ist übrigens conventioneller Eigenname einer bestimmten Höhe am Zion (wahrscheinlich am Südostrand) gewesen. Die vormalige davidisch-salomonische Herrlichkeit wird jene königliche Residenz wieder schauen, freilich nicht in nächster Zukunft. Vielmehr steht ihr da, wie Vers 9 ff. schildern, lauter Angst und Wehe bevor, Belagerung, Deportation nach Babel, tiefste Schmach des Herrscherhauses. Allein das sind

---

[1]) Aus der Accentuation (Athnach bei תאתה) schliesst man irrthümlich, בת ציון sei Subject dieses Verbums. Dieses kommt vielmehr in der zweiten Vershälfte nach. Luther: „es wird deine güldene Rose kommen", denkt an עֲדִיָּה, Geschmeide.

[2]) Nicht: über die Tochter Jerusalem (Hitzig nach Num. 22, 4), sondern nach Sach. 9, 9, woran die Stelle anklingt, gibt ל hier die Richtung an.

[3]) Wie Hofmann, Kleinert u. A. nehmen wir im Gegensatz zu den meisten Auslegern an, dass 2, 12 f. schildert, wie die falschen Propheten in frecher Nachahmung von Sprüchen wie Hosea 2, 2 ff., dem Volke baldigen Sieg und Triumph verheissen. Hitzig möchte dagegen 2, 12 f. hinter 4, 8 setzen.

[4]) Gen. 35, 21.

Wehen einer Gebärerin, also nicht unfruchtbare. Aus all diesen Leiden wird sich die künftige Herrlichkeit entwickeln, wie 5, 1 bis 4[a] sie in bestimmterer, persönlicher Messiasweissagung schauen lässt.

5, 1. Und du, Bethlehem Ephrata,[1]) klein um zu zählen[2]) zu den Gaustädten Juda's —
Aus dir geht mir[3]) hervor, der ein Herrscher werden soll in Israel.
Und seine Ausgänge sind von der Vorzeit her, von unvordenklichen Tagen.
2. Deshalb gibt Er sie hin bis zur Zeit, da die Gebärerin geboren hat,
Da wird der Rest seiner Brüder wiederkehren zu den Söhnen Israels.
3. Und er stehet da und weidet in der Macht Jahve's,
In der Majestät des Namens Jahve's, seines Gottes,
Und sie haben Ruhe, denn nunmehr[4]) wird er gross sein bis an der Erde Enden.
4. Und dieser wird Friede sein.

Das ואתה 5, 1 entspricht dem ואתה 4, 8. Neben den Herdenthurm, den Zeugen der davidischen Herrlichkeit tritt Bethlehem Ephrata, die Stätte davidischer Niedrigkeit, die ihren Hirtensohn zum Throne hat emporsteigen sehen. Denn wiederum wird ein Sohn Isai's den Weg von unscheinbarer Niedrigkeit zu hoher Herrlichkeit gehen. Aus Bethlehem, dem Flecken, welcher kaum

[1]) אֶפְרָתָה, „Fruchtbarkeit", Fruchtgefilde", stimmt zur Benennung בית לחם, Brodhausen, sowie zur fruchtbaren Lage des Städtchens in öder Umgebung (v. Orelli, „Durch's heilige Land", 2. A., S. 154). Die Formen Ephrat und Ephratah finden sich Gen. 48, 7, vergl. 35, 19. Dort gibt aber das ה ־ die Richtung an. Dagegen an unserer Stelle steht die zweite, feierlichere Form absolut, wie Ruth 4, 11.

[2]) צעיר, *masc.* auf בית bezüglich, wird gewöhnlich als Prädicat gefasst; dann wäre aber צעיר אתה und eine Copula vor ממך zu erwarten. Es ist vielmehr Apposition zur Anrede, so dass der eigentliche Satz erst mit ממך beginnt. Dabei vermisst Hitzig den Artikel: הצעיר und holt das ה aus אפרתה herüber. Zu dieser Determination stimmt aber להיות nicht recht. Auch ist der Artikel bei einer solchen qualitativen Apposition nicht nöthig. Es heisst übrigens nicht מהיות: zu klein dass du sein könntest. Bethlehem war wirklich Centrum eines אֶלֶף, Sitz eines אַלּוּף Gaufürsten (Sach. 9, 7; 12, 5 f.), aber selbst für diese untergeordnete Stellung noch klein, wie wir auch sagen: klein für ein Königthum. Matthäus (2, 6) citirt von LXX abweichend: καὶ σὺ Βηθλεὲμ γῆ Ἰούδα οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα, ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται, was dem Sinne nach nicht wesentlich vom Grundtext abweicht.

[3]) In dem Wort: wird mir hervorgehen, liegt, dass er kommt, um einen göttlichen Plan zu verwirklichen.

[4]) Die Beziehung auf Psalm 2, 8; 72, 8 ist hier zweifellos. Was dort noch Ideal war, ist nunmehr Realität geworden.

den Rang eines Landstädtchens hat, wird Einer hervorgehen, dessen Name hier geheimnissvoll verschwiegen ist, während nur die Würde genannt wird, die seiner wartet. Es ist der, welcher nach Gottes Plan bestimmt ist, Herrscher zu sein in Israel, wobei absichtlich der Name des gesammten Volkes steht, das er unter seinem Scepter vereinigen wird wie David. Zu dem unscheinbaren Ausgangsort des Messias bildet aber auch der folgende geheimnissvolle Zug einen bedeutsamen Gegensatz: sein Ausgehen von grauer Vorzeit, von unvordenklichen Tagen her. Heisst das nur, seine Abkunft lasse sich in früheste Zeit verfolgen, er sei also von gutem Geschlecht, wie in der That Ruth 4, 11 ff. David's Ahnen bis auf Perez, den Sohn Juda's zurück verfolgt werden? Wenn auch zuzugeben ist, dass עולם in poetisch-prophetischer Rede nicht immer eine unbegränzte Tragweite hat (vergl. Amos 9, 11), so ergäbe sich doch ein, namentlich für den Hebräer, sehr matter Sinn, wenn nur an die physische Abstammung von Isai, dem geringen Stammherrn oder von Juda gedacht werden sollte. Die Abstammung jedes ächten Israeliten von Jakob-Abraham verstand sich ja von selbst. Oder ist mit diesem gewichtigen Beisatz, der eine verdoppelte, sich überbietende Zeitbestimmung enthält, die vorzeitliche Existenz des Messias gelehrt, so dass wir wie etwa Joh. 1, 1 ff.; 8, 58 ein unwidersprechliches Zeugniss der Vorweltlichkeit Christi hier hätten? Für einen solchen Schluss sind die Ausdrücke קדם, עולם und die Vorstellungen der Israeliten zu wenig metaphysisch; ein vorweltliches Sein wird auch streng genommen nicht ausgesagt, sondern ein Kommen seit unvordenklicher Zeit. Micha 7, 20 steht קדם in Bezug auf die patriarchalischen Verheissungen. Man wird also am besten dem Ausspruch gerecht werden, wenn man ihn so auslegt, dass der künftige Herrscher aus Bethlehem als derjenige bezeichnet wird, auf den es vorlängst bei der Entwicklung der Dinge von Gott abgesehen war. Weil vom Anfang der Heilsgeschichte Alles auf ihn abzweckte, war er von Anfang an im Kommen begriffen. Seine Ursprünge wurzeln im uranfänglichen Heilsplane Gottes. Der Prophet denkt dabei nicht blos an die Stammbäume der Genealogie, sondern ebensosehr an die der Prophetie. Wir schliessen uns damit an Hofmann an, der bemerkt: „Seit unvordenklich langer Zeit geht der

Herrscher aus und ist im Kommen begriffen, welcher endlich aus Bethlehem hervorgehen wird. Denn da er derjenige ist, auf den die Geschichte der Menschheit, Israel's, des davidischen Hauses abzielt, so sind alle Fortschritte derselben Ansätze seines Kommens, Hervorgänge des zweiten Sohnes Isai's". Dass unser Prophet den Entwicklungsgang der ganzen göttlichen Heils- und Reichsgeschichte bis in die frühe Vorbereitungszeit, von der die Genesis berichtet, in's Auge zu fassen pflegt, zeigt auch zum Beispiel 5, 5, vergl. 4, 10. Die Erfüllung hat dieses Kommen von jeher, diesen Ausgang von den Anfängen der Geschichte freilich noch gesteigert, indem sie über die Vor- und Urgeschichte hinaus den über- und vorweltlichen Ursprung des Messias aufdeckte und damit den tiefsten Grund dessen erkennen liess, warum die ganze Geschichte der Creatur auf ihn zustrebt.

Zu den Zügen, welche die Erfüllung buchstäblich verwirklicht hat, gehört auch die Herkunft des Messias aus Bethlehem, wie Matthäus mit vollem Recht (2, 6) hervorhebt. Die Zuverlässigkeit jenes Berichtes von der Geburt Jesu in der Davidsstadt zu erörtern ist hier nicht der Ort, dagegen müssen wir es zurückweisen, wenn Hitzig die Auffassung, dass der Messias in Bethlehem geboren werden soll, dem Propheten abspricht. Dieser schaut nun einmal den glorreichen Friedefürsten nicht aus der Davidsburg auf Zion, sondern aus der unbedeutenden Hirtenstadt hervorgehend, aus welcher auch der erste David von Gott zum Throne berufen worden. Und wir haben auch hier kein Recht, diese lebendige Anschauung in einen abstracten Gedanken umzusetzen, als wäre dieser für den Seher das Prius, die concrete Form in seinem Bewusstsein nur eine Einkleidung gewesen. Dass er jenen Gedanken vom Aufsteigen des höchsten Herrschers aus unscheinbarster Niedrigkeit nicht anders als in und mit dieser localen Form schaute, in welcher sie sich verwirklicht hat, ist für diejenigen ein Beweis des bewussten Waltens Gottes, welche dem launenhaften Fetisch des Zufalls nicht Alles zutrauen.

Darum, fährt Vers 2 fort, darum, weil die Ankunft des wahren Herrschers über Israel noch bevorsteht, kann die Verstossung dieses Volkes nur eine zeitweilige sein, welche bis zu dem bestimmten Zeitpunkte dauert, wo die schmerzlichen Wehen zu einer segensreichen Geburt führen werden. Nach dem Zusammen-

hang mit Vers 1 und 3 kann derjenige, der geboren wird, um dem Leid ein Ende zu machen, nur der Herrscher aus Bethlehem sein. Wer aber ist die gebärende Mutter? Da 4, 9 f. von den Wehen Zions die Rede war und in 5, 2 selbst die zerstreuten Israeliten die Brüder des Messias heissen (auf welchen das Suffix in אחיו zurückgeht), so ist es angezeigt, die jetzt in schweren Nöthen befindliche und noch schwereren entgegengehende Gemeinde als seine Mutter anzusehen, womit Hos. 13, 13 und nach unserer Erklärung Jes. 7, 14 übereinstimmen.[1])

Dass dannzumal auch der unter den Heiden befindliche Rest des Volkes zurückkehrt, zeigt, wie das 4, 6 f. Beschriebene durch den Messias sich vermittelt, dessen herrschendes Walten Vers 3 weiterhin schildert: Göttliche Macht und Milde vereinigen sich in ihm. „Er steht da und weidet in der Macht Jahve's, in der Pracht des Namens Jahve's." Ungemein friedlich tönt der Ausdruck „er weidet" ohne den Zusatz, der ihm Psalm 2 beigegeben ist (בשבט ברזל). Er wird ganz ein Hirte sein, der Fürst aus Bethlehem, wie sein Ahnherr bei der Herde aufgewachsen ist. Doch macht ihn stark und schmückt ihn göttliche Herrlichkeit, die Majestät des Namens Jahve's. Der Herr offenbart sich also wesenhaft an ihm. Da wird sein Volk „sesshaft sein", gute Ruhe haben; denn seine Hoheit ist dannzumal anerkannt über die ganze Erde, Psalm 2, 8, wie überhaupt was dort virtuell David von sich aussagt, im Messias sich verwirklichen wird; nur dass an unserer Stelle mehr die friedliche, dort den rebellischen Fürsten und Völkern gegenüber mehr die schreckliche Seite seines Herrschens in Betracht kommt.

Heisst es doch zuletzt: Und dieser wird Friede sein. Damit wird der Charakteristik des Davidssohnes das Siegel aufgedrückt. Er ist Friede, d. h. der Friede ist in ihm beschlossen, so dass nur sein Kommen auf Erden den Frieden bringt, aber auch sein ganzes Wesen friedlich ist und Frieden wirkt. Er ist also der, durch welchen jene Pacificirung der Welt vermittelt wird, von der 4, 3 ff. die Rede war als von einem Gotteswerke. Im Übrigen ist ein solches Wort wie שלום unendlicher Vertiefung fähig und hat solche in der Bibel gefunden; erst die voll-

[1]) So nach Calvin manche Neuere, wie Kleinert.

endete Offenbarung hat seinen Sinn bis auf den Grund aufgedeckt. שלום war ja in der hebräischen Sprache ein alltägliches Wort, ein gemeinüblicher Gruss, ein trivialer Wunsch. Man bezeichnete damit, was Jeder für sich begehrte und Jedem gönnte, mit dem er es gut meinte: Unversehrtheit, Ungestörtheit, Ruhe, Frieden, Wohlfahrt. Friede in diesem Sinn war und ist bei den ruheliebenden Orientalen im profanen Gedankenkreis das höchste Gut. Aber auch im religiösen Leben liess sich die Summe des Heils darin zusammenfassen. Wenn die Prophetie der Vollendungszeit Frieden verheisst und den Messias schlechtweg Frieden nennt, so meint sie Frieden in innerer und äusserer Vollkommenheit, da der Mensch vor Allem mit Gott völlig einig ist und durch seine Offenbarung auch die Menschen unter einander Eins geworden sind. Das wird das Geschenk des Messias sein. So hat es der Friedefürst aus Bethlehem in der That der Welt gebracht, nur noch weit herrlicher, als ein Menschenherz im alten Bunde sich's ausdenken konnte. Und in dem Sinn, wie Er den Frieden stiftete, ist er auch für den Christen das höchste Gut. Darum lässt sich Alles, was wir an Christo haben, zusammenfassen in das Wort, das der Apostel unserm Propheten entlehnt: αὐτός ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν (Ephes. 2, 14).

Auch bei diesem Propheten, welcher den friedlichen Charakter des Gottesreiches so stark betont, fehlt es daneben nicht an kriegerischer Darstellung der Überlegenheit, welche das messianische Zion an den Völkern beweisen werde. Schon 4, 11 ff. verkündet Micha das Völkergericht: Die Heiden werden sich nach dem Plane des Herrn (Joel 4, 1 ff.) wider Jerusalem zusammenschaaren, um die heilige Stadt zu entweihen, dort aber wie Garben auf der Tenne sich häufen, um gedroschen zu werden.[1]) Als das dreschende Rind wird dort Zion angeredet:

4, 13. Stehe auf und drisch, Tochter Zion,
Ich will dein Horn eisern und deine Hufe ehern machen,
Dass du zermalmest viele Völker,
Und ich banne für Jahve ihre Beute
Und ihr Vermögen für den Herrn der ganzen Erde.

Ein Vorbild zu dieser schliesslichen Katastrophe über die Heiden bot der Fall des assyrischen Heeres vor Jerusalem. Auch

[1]) Vergl. dazu das Erntebild Joel 4, 9 ff.

5, 4[b] ff., wo in ähnlicher Weise die sieghafte Macht des Gottesvolkes vor die Seele Micha's tritt, ist es der Assyrer, dieser gewaltthätige Welteroberer, der ihm zunächst vorschwebt. Sieben, ja acht siegreiche Fürsten wird man ihm entgegenstellen können, die sein Land mit dem Schwerte abweiden. Die Macht des schwachen Israel wird also eine siebenfach[1]) überlegene sein. Und 5, 7. 8 f. tritt nochmals in bildlicher Form die Zweiseitigkeit des Gottesreiches hervor, indem hier sein menschlicher Bestand, die israelitische Gemeinde einerseits mit dem fruchtbaren Thau, anderseits mit dem furchtbarsten Raubthier verglichen wird. Nach beiden Seiten wird die ganze Völkerwelt das Volk Gottes kennen lernen.

5, 6. Und sein wird der Überrest Jakob's inmitten vieler Völker
Wie der Thau von Jahve, wie Regentropfen auf dem Grase,
Der auf niemand harret und nicht wartet auf Menschenkinder.[2])
7. Und sein wird der Überrest Jakob's inmitten vieler Völker
Wie ein Löwe unter den Waldthieren, wie ein Leu unter den Schafherden
u. s. w.

Beim ersten dieser Bilder, dem Thau, kommt nicht nur die unzählige Menge, sondern wie beim zweiten Bild auch die Wirkung in Betracht, die hier freilich eine überaus wohlthuende ist, daneben aber der höhere Ursprung. Wie der Thau vom Himmel fällt, ohne von irgend einem Menschen abhängig zu sein, so kommt das Gottesvolk über die Welt als ein nicht von ihr erzeugter und gewirkter Segen, der Alles reichlich mit Himmelskraft befruchtet, zugleich aber mit der unwiderstehlichen Gewalt, die dem königlichen Löwen über alle Thiere eigen ist. Läge gegen fleischlich-sinnliche Auffassung der Verse 7 und 8 nicht schon in 4, 1 ff.; 5, 1 ff. ein genügendes Correctiv, so fände sich ein solches gleich Vers 9 f., wo, wie wir's Sach. 9, 10 fanden, die Beseitigung der Kriegsmacht verkündigt wird.[3]) Auch die

[1]) Die Siebenzahl wird nach der Art des Zahlenspruchs (Amos 2, 1 und sonst) noch durch die Achte überboten.

[2]) Dies ist nicht umzukehren, als hiesse es: auf welchen niemand harrt, als ob das unerwartete, unverhoffte Kommen des Thaues gemeint wäre, sondern: der Thau ist in seinem Kommen von keinem Menschen abhängig, wartet auf niemand, während umgekehrt die Menschenkinder sehr von seinem Kommen abhängig sind und seiner mit Schmerzen harren.

[3]) Vergl. S. 275. 277.

festen Städte, auf welche falsche Zuversicht bisher gesetzt worden, sollen verschwinden, denn der Herr selbst ist künftig seines Volkes Schutzmauer (Sach. 9, 8). Ehe aber jene Zeit (7, 11) eintritt, muss Jerusalem das Gericht auskosten, und ehe die Völker herzunahen, um dem Herrn zu huldigen, werden gewaltige Gerichte über sie erfolgen, 7, 12 ff., wie sie Ägypten erfahren hat (Vers 15), so dass sie bebend vor Schrecken und stumm vor Beschämung (Vers 16, 17) sich endlich einstellen, um dem wahren Gott ihre Ehrfurcht zu beweisen. Also wie bei Jesaja geht auch hier der Weg Israels wie der Heidenwelt durch's Gericht zum Heil und Frieden.

Das Orakel Nahum's, des Elkoschiters, versetzt uns an den Schluss der assyrischen Periode. Dasselbe ist gleichfalls unter König Hiskia, aber nach dem Abzug Sanheribs gesprochen, jedenfalls vor dem Fall Ninive's, gegen welche es gerichtet ist. Von Entrüstung noch erfüllt über all' das Unheil, was die Assyrer im Lande angerichtet haben, verkündet dieser Prophet im Namen des für sein Erbe eifernden Gottes jener Welthauptstadt den nahen Sturz. Die Kehrseite dieses Gottesgerichts ist der Trost für Gottes Volk, das bisher nicht ohne Zittern vor dem übermächtigen Feind seine Feste hat feiern können. Mit Entzücken vernimmt man daher in Jerusalem die gute Botschaft von seinem Fall. Dieses „Evangelium" ist freilich ein mehr negatives, das die Angst und Sorge vor der Weltmacht hinwegnimmt. Auf eine weit positivere Friedensbotschaft hat Paulus, Röm. 10, 15, den Spruch Nahum 2, 1 angewendet. Siehe aber auch schon Jes. 52, 7.

IV. ABSCHNITT.

Die Propheten der Neige (Chaldäische Periode): Sefanja, Habakkuk, Jeremia.

§ 34. Sefanja.

Merklich heben sich von den im letzten Abschnitt betrachteten Propheten, deren Hauptvertreter Jesaja ist, die folgenden ab, unter denen Jeremia hervorragt. Haben jene ein glanzvolles Bild von dem aus Isai's Wurzel aufwachsenden Herrscher entworfen, so tritt dasselbe, wie auch das verschonte und verherrlichte Jerusalem, nun wieder mehr in den Hintergrund. Für die Verheissung ist fast kein Raum mehr, da auch Juda, welches in der assyrischen Zeit noch vertröstet werden konnte, jetzt dem chaldäischen Gerichte rasch entgegengeht und die Propheten selbst ihm diesmal jede Hoffnung für die nähere Zukunft benehmen müssen. Doch gibt die Zeit umsomehr Anlass zu neuer Verkündung des Weltgerichtes. Der Tag des Herrn wird ausgemalt. Und ebenso werden dem Überrest aus Juda die gewissen Hoffnungen auf ein herrliches Ende neu zugesichert und ihm der schmale Heilsweg der Busse und des demüthigen Vertrauens gezeigt. Die Vorstellung der Gottesstadt vergeistigt und verinnerlicht sich im Läuterungsfeuer des Gerichtes.

Sefanja, dessen Büchlein nach der unanfechtbaren Überschrift aus der Regirungszeit Josia's stammt,[1]) gehört zu den

[1]) Diese Zeitbestimmung ist freilich dehnbar, da dieser König 31 Jahre lang regirte. Die Hauptfrage ist, ob das Gotteswort an Sefanja ergieng vor oder nach der Cultusreformation dieses Königs, die nach 2 Kön. 22, 3 ff. in dessen achtzehntem Jahr mit Zugrundelegung des neugefundenen Gesetzbuches

beredtesten Herolden, welche den Tag des Herrn anmelden als den Tag der allgemeinen Abrechnung, wie ihn schon Joel näher beschrieben hat. Sefanja betont aber weit stärker als dieser die Universalität des Weltgerichtes und verkündet als dessen heilsame Frucht die Bekehrung der Völker. In dieser doppelten Hinsicht tritt er dem Jesaja an die Seite, dessen Sprüche [1]) er zum Theil der heutigen Kritik gegenüber schützt, nicht blos durch einzelne Berührungen in den Worten, sondern durch das Zusammentreffen in den grossen Grundgedanken, die damit als Frucht der assyrischen Periode erwiesen sind.

Sefanja bildet den Übergang von der assyrischen zur chaldäischen Zeit, indem er zwar auch noch (2, 13 ff.) wie Nahum Ninive bedroht, das somit den Chaldäern noch nicht erlegen ist, aber neue Feinde im Auge hat und Jerusalem nicht mehr gnädige Bewahrung verheissen kann. Wie beim Auftreten dieses Propheten im Innern des Landes Alles völlig im Argen liegt, so künden sich zugleich dem prophetischen Blick nahe Bewegungen in der Völkerwelt an, die über das gewöhnliche Mass hinausgehen und ein allgemeines Gottesgericht vorbereiten. Man hat mit Recht daran erinnert, dass um diese Zeit die Skythen von Norden her durch Vorderasien nach Ägypten hin sich bewegten. [2]) Diese nordischen Barbaren, welche Palästina streiften, machten auf die Israeliten einen tiefen Eindruck, wie wir aus Jeremia und besonders aus Ezechiel's Schilderung des Gog aus

erfolgte. Allein 2 Chron. 34, 3 zeigt, dass Josia, wenn auch nicht mit solcher Consequenz und Strenge, schon vorher, und zwar vom zwölften Jahr seines Regiments an, beflissen war, den reinen Jahvedienst herzustellen. Nach dem achtzehnten Jahr des Königs nun (Delitzsch, Kleinert) ist das Orakel Sefanja's schwerlich gesprochen, da das Verwerfungsurtheil über Jerusalem und seine Priester ein allgemeines ist, und von einer heilsamen Krisis und einem rühmlichen Streben der Volksführer nichts verlautet, eher zwischen dem zwölften und achtzehnten Jahr (Hitzig u. A.), am wahrscheinlichsten aber in der ersten Regirungszeit Josia's, wo der mit acht Jahren auf den Thron gekommene noch nicht Zeit und Kraft gehabt hatte, seine guten Absichten zu verwirklichen (so auch Ewald, Schrader). Den „Rest des Baal", 1, 4, fassen wir nicht so, als ob der Baalsdienst bereits reducirt wäre, sondern präsumtiv, wie Amos 1, 8; 9, 12 bis auf den letzten Rest. Ebenso steht daneben שֵׁם in der Meinung: selbst den Namen der Pfaffen rotte ich sammt ihnen aus (Ewald).

[1]) So besonders die in § 32 behandelten, Jes. 13; 24—27; auch Cap. 34.

[2]) Herodot I, 103 ff.

dem Lande Magog sehen, die Zug für Zug jenen Horden entlehnt. Die Skythen haben damals besonders das Philisterland hart mitgenommen. Dass sich auf diese Weise die Drohungen Sefanja's wider diese Städte (2, 4 ff.) schnell erfüllten, mag sein Ansehen begründet oder doch bedeutend erhöht haben. Allein weit umfassendere Weltereignisse hat er im Auge. Beginnt er doch seine Sprüche gleich mit dem Worte (1, 2 f.):

Hinraffen, wegraffen[1]) will ich Alles von der Fläche des Erdbodens —
Ist der Spruch des Herrn,
Will hinraffen Menschen und Vieh, hinraffen die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres,
Die Ruinen[2]) sammt den Übelthätern
Und ausrotten die Menschen von der Fläche des Erdbodens!
Ist der Spruch des Herrn.

Mit Emphase steht das כל voran: Alles — näher erläutert durch die folgenden Worte, wo der Mensch (ebenso allgemein) voransteht, als der eigentliche Sünder, um dessen willen das Gericht über alle irdische Creatur ergeht. Zu ihm, auf den es abgesehen ist, kehrt Vers 3 zurück. Aber besonders überraschend ist, dass Vers 4 speciell wider Jerusalem sich wendet, das also nicht verschont, vielmehr zuerst vom Gericht betroffen wird und zwar ausnahmslos: Sowohl diejenigen, die ungescheut heidnischen Cultus treiben (Baalscultus, Gestirndienst u. s. w.), als diejenigen, welche den heiligen Namen Jahve's im Munde führen, werden die Beute des Gerichtes. Es gab somit neben den unumwunden heidnischer Bräuche beflissenen Bewohnern der Stadt auch solche, welche wenigstens den Namen und die cultische Satzung des alten Bundesgottes festhielten und sich darauf etwas zugute thaten. Aber zwischen beiden Parteien, die augenscheinlich ziemlich deutlich auseinandertraten, mag der Prophet kaum einen Unterschied machen. Sein Wort zeigt, dass Gott sich durch solche Parteinahme für ihn nicht bestechen lässt, und der ächte Prophet

[1]) Mit אָסֹף (*hiph.* von סוּף) ist der inf. abs. des sinn- und stammverwandten אָסֹף verbunden um des volleren Gleichklangs willen. Ebenso Jerem. 8, 13. Böttcher, „Ausführliches Lehrbuch", § 988, 1.

[2]) המכשלות nicht synonym mit מִכְשֹׁל, σκάνδαλον, in welchem Fall es auf die Götzen gienge, sondern nach Jesaja 3, 6: wankende Trümmer. Alle Behausungen sind nur noch einstürzende Ruinen, die Gott mit leichter Mühe dahinrafft sammt denen, die darin wohnen.

allen Parteien, auch denen, welche sich mit dem wahren Gott gut stellen möchten, mit gleicher Schärfe das Gericht zu verkünden hat, wenn der Gottesdienst und das Leben der wahren Heiligkeit ermangeln.

Schon naht der Richter, vor dem alle Welt ehrfurchtsvoll verstummen muss:

1, 7. Stille vor dem Allherrn Jahve! Denn nahe ist der Tag Jahve's!
Denn hergerichtet hat sich Jahve ein Schlachtopfer, hat geheiligt seine Geladenen.

Die an Jes. 13, 3 sich lehnende Stelle redet vom Gerichtstag wie von einem Opferfest, das der Herr veranstaltet, wobei reichlich Blut fliessen wird. Schon ist das Opfer zubereitet; die geladenen Gäste sind vorbereitet, oder wie es in der Opfersprache heisst, geheiligt. Diese Gäste sind die wilden Feinde, die der Herr wider sein Volk entbieten wird. Dieses ist das Opfer, das geschlachtet werden soll, wie die folgenden Verse zeigen, wo insonderheit die in fremdländisches Gewand sich kleidenden Fürsten (Vers 8), die heidnisch sich geberdenden Pfaffen (Vers 9), die ungläubigen und dabei höchst materiellen Spiessbürger (Vers 12) bescholten werden, überall aber an die Bewohnerschaft Jerusalems gedacht ist, dessen Eroberung (Vers 10 f.) in einer Anschaulichkeit beschrieben wird, die, was schon Hieronymus hervorhebt, an das wirkliche Schicksal der Stadt lebhaft erinnert, wie es aus dem Jahr 70 n. Chr. von Josephus eingehender (als die chaldäische Katastrophe) geschildert ist. Die Ausmalung des Gerichtstages 1, 14 ff. lehnt sich an Joel 2, 1 f.; Amos 5, 18. 20. Er trifft, wie der Schluss des Capitels nochmals hervorhebt, die ganze Erde.

Was vor dem allgemeinen Gericht retten kann, ist allein die Demuth, die bussfertige Beugung vor Gott.

2, 1. Drücket und ducket euch zusammen,[1]) du Volk, das vor nichts verzagt,
2. Ehe zur Geburt kommt das Beschlossene — gleich Spreu fliegt die Zeit dahin —
Ehe noch über euch kommt die Zorngluth Jahve's,
Ehe noch über euch kommt der Zorntag Jahve's:
3. Suchet den Herrn, alle Demüthigen der Erde, die sein Recht gethan,
Suchet nach Gerechtigkeit, suchet nach Demuth; vielleicht werdet ihr geborgen bleiben am Zorntag Jahve's.

[1]) קשׁשׁ ist *verbum denom.* von קַשׁ, Stoppeln lesen; daher die Übersetzer „sich versammeln". Doch ist es stärker: sich zusammendrücken, -ducken.

Schon ist das Gericht eine fest beschlossene Sache, die nur noch an's Licht zu treten (geboren zu werden) braucht. Da hätte das freche Volk[1]) Besseres zu thun, als hochfahrend sich zu benehmen. Die Zeit bis zum Vollzug des Gerichtes fährt ja so schnell dahin wie die Spreu vor dem Winde. Und einzig die Gebeugten, Bescheidenen, vor Gott Demüthigen, die sich dem Gebote Gottes in Gehorsam unterworfen haben, dürfen dann auf Verschonung hoffen. Dem verstockten Volk der Frechen (Vers 1) tritt so (Vers 3) das der „Demüthigen der Erde" entgegen. Beide Bezeichnungen gelten den Menschen, den Bewohnern der Erde nach ihrer Sinnesart, ohne Rücksicht auf ihre Abstammung; umfassen also Juden und Heiden.[2]) Denn auch von den letztern kann gesagt werden, dass sie Gottes Recht kennen, und es thun oder unterlassen. Auch hier berührt sich Sefanja mit Jesaja (24, 5).[3]) Bedeutsam ist aber, dass auch diejenigen (seien sie Juden oder Heiden), welche des Gehorsams gegen Gottes elementare Satzungen sich beflissen haben, sich erst umthun müssen nach Rechtbeschaffenheit, die vor Gott gilt an jenem Tage, und ganz besonders die wahre Demuth zu suchen haben, welche allein für die Gnade empfänglich ist. Das Gericht wird den Hochmuth der Welt, zumal auch der wider Gottes Volk feindseligen Heidenwelt (2, 10) furchtbar brechen, der Erfolg davon aber die Verehrung Jahve's auf der ganzen Erde sein:

2, 11. Furchtbar macht sich Jahve über ihnen; denn schwinden macht er
alle Götter der Erde,
Und zu Ihm beten an, jeder von seiner Stätte aus, alle Inseln der
Heiden.

Wir haben bei Jesaja zuerst die pädagogische Bedeutung des Weltgerichtes für die Heidenvölker als einen Grundgedanken

Statt dass sie jetzt sich so breit machen, sollen sie sich zusammenducken, da das Gericht mächtig über alle hinfährt und diejenigen unfehlbar trifft, welche noch die Hälse emporrecken.

[1]) Schon in הגוי ist das Freche der Leute angedeutet, noch mehr im Zusatz: das nicht den Muth verliert, d. h. bei allen seinen Schandthaten vor sich selber nicht erschrickt. Es ist das Volk der Frechen gemeint, die auf Erden wohnen, nicht ein nationales Volk, etwa Juda.

[2]) Anders Hitzig: „Fromme des Landes". Allein unser Prophet redet hier wie 1, 2. 18 universal, und kommt denn auch gleich auf die umliegenden Länder zu sprechen.

[3]) Vergl. Seite 335 f.

der Weissagung angetroffen,[1]) namentlich Jes. 24—27, auf welchen Gesichten Sefanja deutlich fusst. Dieser nennt zuerst die „Inseln der Heiden", indem er nach Westen schaut, als ein unermessliches Gebiet, das jetzt noch in Abgötterei versunken, dem Gott Israels huldigen werde. Gemeint sind nämlich damit (vergl. schon Jes. 24, 15) die Inseln und Küsten des mittelländischen Meeres. Man dachte sich die Welt nach dieser Himmelsgegend ungemessen in den Ocean hinausragend. Dass die „Inseln" hier und dann besonders in Deuterojesaja an so hervorragender Stelle stehen — sie kommen zuweilen geradezu als Repräsentanten der weniger bekannten Heidenwelt vor — darin spricht sich wie eine Ahnung davon aus, dass der geistige Schwerpunkt der Heidenwelt in diesen um das Mittelmeer wohnenden Völkern des Westens liege (vergl. Num. 24, 24). Besonders beachtenswerth aber ist, dass Sefanja von diesen Inselbewohnern aussagt, sie werden zu Jahve beten „jeder von seiner Stätte aus", was keineswegs mit Keil und Kleinert dahin zu ergänzen ist, dass sie zum Behuf der Anbetung sich zu Jahve's Heiligthum in Jerusalem begeben, sondern höchstens so zu denken, dass sie beim Gebet von ihrer Stätte aus den Blick nach Jerusalem richten. Gerade darauf liegt aber der Nachdruck, dass sie an ihrem Ort, wo sie zu Hause sind, anbetende Huldigung dem Herrn zollen. Wir haben hier einen merklichen Ansatz zur Durchbrechung der localisirten Vorstellung des Gottesreiches. Zwar steht diese Anschauung so wenig in innerem Widerspruch mit der Völkerwallfahrt nach Zion, Micha 4, 1 ff. (Hitzig, Steiner), dass vielmehr der gleiche Sefanja 3, 10 auch diese im Geiste schaut, indem nach ihm die fernsten Völker nach Jerusalem Speisopfer bringen;[2]) aber zu diesem Gedanken, dass Alles dem auf Zion wohnenden Gott Tribut bringen müsse, bildet eine wichtige Ergänzung der 2, 11 gewährte Blick, der die fernsten Heiden in ihren noch kaum entdeckten Ländern zu Jahve andachtsvoll betend schaut. Auch bei Jesaja fanden wir einen solchen Ansatz zu letzterer Einsicht, dass in den Heidenländern selbst der Name des wahren Gottes angerufen werden

[1]) Vergl. Seite 331 ff.; 339.

[2]) Auch der Israelite betete ja überall zu Jahve, was nicht ausschloss, dass er nach Jerusalem seine Opfer brachte. Der Altar Jes. 19, 19 durchbricht stärker die gewohnten Anschauungen, ebenso Mal. 1, 11.

müsse, 19, 19 f., neben der Völkerwallfahrt, Jes. 2, 2 ff. Die letztere ist eben auch nur eine Form der Anschauung von etwas, was über diese Gestalt hinausweist. Allein für die Fassungskraft war diese gehaltvolle Form nöthig, und nur allmählich wird der an ihr haftende Mangel durch solche ergänzende Offenbarungen ausgeglichen. Nach dem Exil wird der grosse Gedanke, der sich an unserer Stelle wie bei Jesaja Bahn bricht, noch bestimmter ausgesprochen, Mal. 1, 11; aber in seiner vollendeten Klarheit ist er erst Joh. 4, 23 zu lesen, und zwar aus dem Munde desselben, der (4, 22) des bestimmtesten betonte: das Heil ist aus den Juden, also ganz und voll die Nothwendigkeit anerkannte, dass alle Völker zum Zion wallfahren, indem dort allein das Heil für sie zu finden sei, das zwar nicht an den Ort gebunden bleiben sollte, aber an die Person dessen, in welchem alle dem Zion geltende Verheissung zur Wahrheit geworden ist. Durch ihn ist offenbar geworden, dass das Reich Gottes auf Erden ein universales werden, aber einen geschichtlichen, persönlichen Mittelpunkt behalten soll.

Sef. Cap. 3 beleuchtet näher, wie durch das Weltgericht die Welt zum Gottesreich, Jerusalem zur Gottesstadt geläutert werden soll. Die Anklage ergeht 3, 1 ff. speciell wider Jerusalem, dessen Fürsten und Richter Raubthiere, dessen Propheten Windbeutel und Gaukler, dessen Priester Tempelschänder sind, während doch die Offenbarung des Herrn in ihrer Mitte so klar und wahr ist durch sein Wort, und ringsumher an den Heidenvölkern so gewaltig durch seine Gerichte. Weil Jerusalem keine Zucht annimmt, so muss das ihr längst gedrohte, von Gottes Langmuth bisher aufgehaltene Gericht wirklich kommen, Vers 7. Sie wird vom allgemeinen Weltgericht (Vers 8) nicht verschont bleiben, da sie nicht besser ist als die Heiden. Jenes wird aber die Völker alle zur Gemeinde Gottes machen; es ist nur Mittel zu einem seligen Zweck.

3, 8. Darum so harret Meiner, spricht der Herr, auf den Tag, da ich aufstehe zum Zeugen.[1])

[1]) לְעַד zu lesen nach LXX, Syr. Nach der Masora, der Keil, Kleinert folgen, לָעַד, wäre zu übersetzen: zur Beute. Aber es handelt sich nach den folgenden Worten um einen Gerichtsact, bei welchem allerdings Jahve Zeuge und Richter zugleich ist, wie sein „Rechtsurtheil" zugleich den Modus der Vollstreckung enthält.

Denn mein Rechtsspruch ist, dass ich Völker sammle, Reiche zusammenraffe,
Dass ich über sie ausgiesse meinen Grimm, all' meine Zornesgluth;
Denn im Feuer meines Eifers wird verzehrt werden die ganze Erde.
9. Denn dannzumal will ich zuwenden den Völkern gereinigte Lippe,
Dass sie alle anrufen den Namen Jahve's, ihm dienen mit Einem Nacken.
10. Von jenseits der Ströme Äthiopiens werden meine Anbeter, die Gemeinde meiner Zerstreuten, meine Opfergabe herführen.

Das Völkergericht hat hier den unmittelbaren Missionszweck: die Sprache (eigentlich die Lippe) der Völker zu reinigen, die bisher durch die Namen fremder Götter verunreinigt war. Sie werden fortan alle den Namen des wahren Gottes anrufen und ihm gemeinsam dienen. Da ihr Joch dasselbe sein wird, heisst es, sie werden es mit Einer Schulter tragen; eine innige Verbrüderung der Völker ist natürlich die Folge dessen, dass sie Einem Herrn und Gott dienen. Der Prophet wendet diesmal seinen Blick dem fernsten Süden zu. Noch in dem geheimnissvollen Lande der Nilquellen, südlich von Äthiopien, wird Jahve seine Anbeter haben, eine Diaspora von Verehrern, die um ihre Zugehörigkeit zu ihm zu bezeugen, Gaben nach Jerusalem — denn das ist das Ziel dieser Huldigung — bringen. Die Stelle lehnt sich an Jes. 18, 7 (S. 332) und redet wie jene von der Verehrung Jahve's durch die Heiden, welche noch in diesen fernsten Zonen eine Tochter der Zerstreuten, d. h. eine weit versprengte Gemeinde bilden werden.

Vers 11—13 wenden sich nun der Stammgemeinde auf Zion zu, die gleichfalls eine Läuterung durchgemacht hat.

3, 11. An jenem Tage wirst du dich nicht mehr schämen müssen ob all' der Missethaten, die du an mir gesündigt,
Denn dann will ich aus deiner Mitte wegschaffen deine Übermuth-Frohlockenden,
Und nicht wirst du weiter hoffärtig sein auf meinem heiligen Berge.
12. Und verbleiben lass ich in dir ein Volk niedrig und gering, und sie bergen sich in den Namen Jahve's.
13. Die Übrigen von Israel werden nichts Frevles thun und nicht Lüge reden,
Und in ihrem Munde findet sich keine Zunge des Betruges.
Denn sie werden weiden und lagern ohne dass sie Einer scheucht.

In dem Gnadenzustand der vor dem Gerichte Bewahrten hört das Schuldgefühl auf (vergl. Jes. 33, 24) welches Schande und Pein bringt. Die bisher gehäufte Schuld ist vergeben, und dafür, dass sich seine Gemeinde nicht wieder versündige, namentlich nicht wieder durch ihren Hochmuth und Übermuth sein Ge-

richt auf sich herabziehe, hat der Herr durch Wegschaffung jener Stolzen gesorgt. Nur eine, weltlich angesehen, geringe, dürftige Gemeinde ist verblieben, die ihr Vertrauen nicht auf fleischliche Macht und irdische Hoheit oder weltlichen Reichthum setzt, sondern auf den grossen geoffenbarten Namen Gottes, und deshalb Frieden hat mit Gott und den Menschen. Sie führen ein friedlich harmloses Hirtenleben, in Wahrheit die Herde des guten Hirten, die kein Feind anrühren darf. Wie Jesaja 29, 19 von diesen Niedrigen und Geringen [1]) gesagt war, dass sie ihre Freude haben und ihren Jubel in ihrem Gott, so fährt der Prophet fort:

3, 14. Juble Tochter Zion, jauchzet, Israel!
Freue dich und frohlocke mit ganzem Herzen, Tochter Jerusalem!
15. Weggenommen hat Jahve deine Gerichte, weggefegt deinen Feind.
Als König Israels ist Jahve in deiner Mitte; fürchte nichts Übles mehr!
16. An jenem Tage wird man Jerusalem nennen: „Fürcht' dich nicht."
Zion: „Lass nicht schlaff deine Hände".[2])
17. Jahve, dein Gott, ist in deiner Mitte, ein Held, der ein Heiland ist.
Er hat seine Lust an dir in Wonne, schweigt in seiner Minne,
Er frohlockt über dich mit Jauchzen!

Die heilige Freude der Gottesstadt gilt der Gnade, die ihr widerfahren, weil ihre Schulden getilgt sind und somit ihre Feinde nichts mehr zu rächen haben, ihr Gott aber, der wahre König Israel's, ohne Anstoss in ihr wohnen kann und will.[3]) Da wird die Gemeinde eine unerschrockene und thatkräftige sein (Vers 16). Darin aber gipfelt die Seligkeit, dass Er an seinem Volk ein ungetrübtes Wohlgefallen, ja eine ungetheilte Freude haben kann,[4]) wie es an Ihm. An Hosea erinnert das Verhältniss inniger Zuneigung, das zwischen dem gewaltigen, heiligen Gott und seiner armen Gemeinde der Endzeit gesetzt wird. Auch der Herr hat seine Herzenslust an ihr, Er schweigt in seiner Liebe, letzteres ein tiefer Zug, der nicht blos besagen will, dass Gott nicht rüge, wie er bisher immer zu strafen hatte, wiewohl auch das ein Grosses ist, dass die anklagende Gottesstimme dann nicht mehr gehört wird, — sondern auf die innigste Geistesgemeinschaft

[1]) Vergl. Seite 326.

[2]) אמר ל, in dem Sinne wie Hosea 2, 1: Die Benamung drückt den Zustand aus. Im zweiten Glied scheint statt des Dativs die Anrede einzutreten.

[3]) Vergl. Num. 23, 21, Seite 155.

[4]) Jes. 65, 19. Überhaupt schliesst sich Deuterojesaja vielfach an Sefanja an.

deutet, welche in Worte sich nicht fassen lässt, aber auch der Worte nicht bedarf. Wie die Augenblicke seligsten Liebesverkehrs zwischen menschlichen Geistern durch Stille gefeiert werden, so spürt der Mensch, wenn er mit Gott am tiefsten verbunden ist, nur noch das sanfte Säuseln, das seine Gegenwart kennzeichnet. Von selber schlägt aber dieses Schweigen in lauten Jubel um: Wonnig frohlockt der Herr über seiner Gemeinde — eines der kühnsten, wunderbarsten Worte des Alten Testaments, das nur deshalb nicht ein vermessenes ist, weil dem Seher ein Blick in den unergründlichen Liebesrathschluss des Herrn geschenkt war, der im neuen Bund ist offenbar geworden.

Wie die früheren Propheten, fügt endlich auch Sefanja die Wiederkehr der zerstreuten und gefangenen Israeliten seinem Gemälde der Zukunftsgemeinde ein, 3, 18—20, wobei angedeutet ist, dass gerade diese Exulanten die Anerkennung Jahve's in den Ländern, wo sie verweilen, vermitteln werden — eine friedliche Wendung der kriegerischen Aussicht, Obadja 19 ff., deren Gränzen zugleich einer weit umfassenderen Anschauung vom Gottesreich haben weichen müssen.

Hat Sefanja nicht von dem menschlichen Mittler der Heilszeit geredet, der aus David's Stamm hervorwachsen sollte, so zeugt er um so gewaltiger von jenem Ziele Gottes, dem auch der Messias dienen muss, von der künftigen seligen Gottesherrschaft, die auch nach ihm am Zion ihren Mittelpunkt haben, aber in aller Welt sich lebendig und segensreich bezeugen wird. Gott selber in der Mitte der gereinigten Gemeinde als ihr König, ihr Held, ihr Heiland — mit ihr verbunden in seliger Liebesgemeinschaft — das ist in der That der Gipfel der Vollendung, das Ziel der Wege Gottes. Die Tragweite des göttlichen Planes, die Universalität des Gerichtes, das diesem dienen muss, die Allgemeinheit des Heils, das er bezweckt, sind bei Sefanja mit besonderem Nachdruck betont, und die Nothwendigkeit der innerlichen Läuterung, Heiligung und insbesondere Demüthigung der Gemeinde durch den Fall der äusseren Gottesstadt ist hier mit einer Bestimmtheit ausgesprochen, welche eine fortschreitende Einsicht in das tiefe Verderben des Volkes bekundet. Sefanja hat nicht die Originalität und den Reichthum eines Jesaja; aber seine Gesichte bewegen sich um Höhepunkte der jesajanischen

Weissagung und setzen dieselben mit vollerem Bewusstsein ihrer Tragweite in's Licht.

§ 35. Habakkuk.

Die Entstehungszeit des prophetischen Spruches Habakkuk's ist nicht angegeben. Jedenfalls verkündet er für die nächste Zeit „in euern Tagen") den Einfall der Chaldäer 1, 5. Im gleichen Vers wird aber dieses Ereigniss als ein kaum glaubliches bezeichnet. Das schliesst freilich nicht aus, dass der Spruch wenige Jahre vorher ausgieng unter der Regirung Jojakim's,[1]) der jenes Gericht bald erlebt hat. Denn aus Jerem. 36, 29 sehen wir, dass man noch in den ersten Jahren dieses Königs bis zur Schlacht bei Karchemisch diese Vorhersagung der Propheten als etwas Absurdes ansah. Auf Manasse's Zeit zurückzugehen, wo nach 2 Kön. 21, 10 ff. gewisse Propheten dem Land ähnliches Unheil verkündeten, verbietet das בימיכם, das im Hebräischen einen engern Sinn von 20 bis höchstens 30 Jahren hat. Allein auch unter den Vorgänger Jojakim's, Josia, unter welchem Sefanja geredet hat, ist das Orakel nicht (mit Delitzsch[2]) zu setzen. Nach allem Anschein war bei dessen Entstehung die Cultusreform seit längerem vollzogen; über Abgötterei hat Habakkuk im Unterschied von Sefanja nicht zu klagen. Und dem König Josia hat die Prophetin Hulda nach 2 Kön. 22, 20 verheissen, dass vielmehr zu seinen Lebzeiten das Land verschont bleiben soll. Somit werden wir nach der gangbaren Ansicht Habakkuk's Reden unter König Jojakim (609—599) gesprochen zu denken haben, jedenfalls aber vor 605, dem Jahr der Schlacht von Karchemisch; denn nach derselben war es fast selbstverständlich, dass der Chaldäer auf seinem Siegeszug wider Ägypten auch das von letzterem Reich völlig abhängige Juda heimsuchen würde. Habakkuk ist somit jünger als Sefanja. Die Reihenfolge im Kanon bietet kein zuverlässiges chronologisches Merkmal. Die Abhängigkeit der Stelle Sef. 1, 7 von Hab. 2, 20, welche Delitzsch betont, lässt sich nicht beweisen. Das Verhältniss kann auch das umgekehrte sein, obwohl Sefanja mehr entlehnt als der originellere Habakkuk. Auch dass der Stil des Letztern gedrungener und kräftiger ist als der des erstern, lässt nicht auf die Priorität schliessen, da beide sich zeitlich so nahe stehen, dass diese Differenz vielmehr in der subjectiven Anlage ihren Grund haben muss.

Wie Sefanja redet Habakkuk vom kommenden Gericht, das zuerst Juda treffen muss, dann aber auch die siegreiche Weltmacht erreichen wird, und gibt den getreuen Knechten des Herrn Anweisung, wie sie dasselbe überstehen können. Hat

---

[1]) So die Meisten: Knobel, Ewald, Hitzig, Schrader, Kuenen, Kleinert, Kamphausen u. s. f.

[2]) Franz Delitzsch, „Der Prophet Habakuk", 1843. Dagegen neuerdings („Messianic Prophecies", 1880, pag. 77) setzt ihn dieser Gelehrte in die Zeit Manasse's.

Sefanja die Niedrigkeit des Geistes, die Demuth als die Hauptbedingung der Erfahrung göttlicher Gnade gepredigt, so fordert Habakkuk beharrliche Glaubenszuversicht, welche, wie namentlich schon Jesaja eingeschärft hat, gleichfalls unerlässlich ist, wenn der Herr helfen soll. Doch hängt beides innerlich nahe zusammen. Auch Habakkuk kündet besonders dem Hochmuth das Gericht an, der einer inneren Unwahrheit entspringe, und stellt dazu in Gegensatz jene aufrichtige Glaubenstreue, die am Leben erhalte.

Die Schrift Habakkuk's stellt auf's schönste das Zwiegespräch Gottes und des Propheten dar, indem der lyrische Ausdruck der subjectiven Stimmung des Letzteren mit der ihm zutheil werdenden objectiven Offenbarung Gottes abwechselt. So Cap. 1 klagt der Prophet über die in Juda herrschende himmelschreiende Ungerechtigkeit (Vers 2—4) und empfängt die Antwort Gottes: Den Chaldäer führe ich herauf! (Vers 5—11.) Dann jammert er wieder über die Verwüstung, die er im Geist den übermüthigen Verderber anrichten sieht (Vers 12—17). Im zweiten Capitel kommt als Antwort darauf ein fünffaches Wehe über den gewaltthätigen Bösewicht (Vers 2—20). Den Schluss bildet das hymnische Echo, Cap. 3, als Lobpreis auf den Gott, der zum Gericht und Heil kommt. Die Seele des Ganzen findet sich in der Mitte. Nachdem der Prophet sich auf die Warte begeben hat, um auszuspähen, was der Herr ihm erwidere auf seine klagende Einsprache wider den Triumph des Feindes, der noch ungerechter ist als das Volk, das er nach Gottes Willen züchtigen sollte, empfängt er die Antwort:

2, 2. Schreibe auf das Gesicht und grabe es auf Tafeln, dass man es geläufig lese;
Denn noch steht an das Gesicht bis zum Zeitpunkt,[1]) und es keucht[2]) zum Ende und trügt nicht.
2. Wenn es sich verzögert, so harre du darauf; denn es kommt gewiss, bleibt nicht dahinten.[3])
4. Siehe, aufgeblasen, nicht redlich ist seine Seele in ihm.
Doch der Gerechte, kraft seiner Glaubenstreue wird er leben!

[1]) Eigentlich: „Verharren (Anstehen) des Gesichts auf den Termin".

[2]) פוח *hiph.* eigentlich: schnaufen, keuchen, hier für: eilen.

[3]) Ungenau machen die LXX, welchen Hebr. 10, 37 folgt, Gott oder den Messias zum Subject: ἐὰν ὑστερήσῃ, ὑπόμεινον αὐτόν, ὅτι ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ μὴ χρονίσῃ. Vielmehr ist das „Gesicht" gemeint, dessen Inhalt allerdings eine Erscheinung Gottes ist, wie Cap. 3 zeigt.

Das Gewicht des folgenden Orakels wird schon durch die gegebene Weisung kenntlich gemacht, dass es soll aufgeschrieben, ja auf steinerne Tafeln gegraben werden, so dass es nicht nur jetzt Allen deutlich vor Augen stehe, sondern sein gesicherter Wortlaut in künftigen Tagen Zeugniss für die göttliche Offenbarung ablege, wenn es unterdessen erfüllt worden.[1]) Allein wider Erwarten folgt zunächst nicht ein Spruch, der das Schicksal des Chaldäers schauen liesse, sondern sein Inneres wird aufgedeckt, weil damit sein Schicksal schon besiegelt ist. Schon 1, 11 hiess es bedeutsam am Schluss der Schilderung des unaufhaltsamen Siegeszuges des Chaldäers: „Doch es verschuldet sich der, dem die eigene Kraft sein Gott." In dieser fleischlichen, selbstherrlichen Gesinnung der Weltmacht, die sich selbst an Gottes Stelle setzt, liegt schon ihr Untergang beschlossen. Ebenso lässt nun der Kernspruch 2, 4 in die Innerlichkeit des Gegensatzes zwischen dem übermüthigen Feinde und dem gerechten Knecht Gottes hineinblicken, worin ihr verschiedener Ausgang begründet ist. Jenes Siehe! heisst auf das Verborgene merken, was vor Gott den Ausschlag gibt, und worin daher das Schicksal der Menschen zu lesen ist. Von jenem Welteroberer sagt 4[a]: Aufgeblasen,[2]) nicht gerade ist seine Seele in ihm. Die Aufgeblasenheit steht hier im Gegensatz zur Redlichkeit. Denn jenem Hochmuth, wo der Mensch sich zum Gott macht, liegt stets eine Unwahrheit zu Grund, ein Betrug[3]) gegen Gott und sich selbst, indem die Seele sich zu einer Grösse aufbläht, die ihr nicht zukommt. Solche schwindelhafte Selbstüberhebung ist seit Gen. 3 ein Merkmal der gottentfremdeten Welt und wurzelt in ethischer Unlauterkeit, verfällt deshalb der Strafe. Während der erste Halbvers diese in sich schliesst, ohne sie auszusprechen, verheisst der zweite dem Gerechten als Gegentheil das Leben. Gemeint sind die Gerechten im Volke, für welche der Prophet Fürbitte eingelegt und in deren Namen er gottvertrauend, 1, 12, gesprochen

---

[1]) Vergl. Jesaja 8, 1; 30, 8; Hiob 19, 24.

[2]) Vergl. עֻפָּל, Schwellung, Hügel. Das *pual* bedeutet demnach: aufgeschwollen werden, hier vor Einbildung und Hochmuth.

[3]) Vergl. Vers 5, wo der Wein in diesem Sinn ein Betrüger heisst, der die Menschen zu solchem Übermuth verführt, und 1, 13, wo die Feinde selber nach ihrer Gesinnung so genannt sind.

hat: wir werden nicht sterben! Der Gerechte wird am Leben bleiben trotz der Furchtbarkeit des Gerichtes, also diesem entgehen.[1])

Der Hauptnachdruck dieses Kernspruches aber liegt auf באמונתו. Zwar ist das Wort nicht mit צדיק zu verbinden, sondern mit יחיה.[2]) Sachlich ist jedoch der Unterschied kein wesentlicher. Denn wenn das Wort aussagt, dank[3]) welcher Eigenschaft der Gerechte den Lohn der Gerechtigkeit (das Leben) empfange, so ist damit zugleich ausgesprochen, in welchem Moment seiner Beschaffenheit nach Gottes Urtheil das Wesen seiner Gerechtigkeit liege. Das Wort אמונה bedeutet eigentlich Festigkeit,[4]) und steht von physischer (zum Beispiel Exod. 17, 12), meist aber von moralischer Festigkeit, worauf man bauen kann, also Zuverlässigkeit, besonders in Beziehung auf Versprechen und Zusagen, so im täglichen Handel und Wandel: Gewissenhaftigkeit, Redlichkeit, Treue (Prov. 12, 17); besonders aber von der Treue Gottes, des Felsens (Deut. 32, 4), auf dessen Wort man sich unbedingt verlassen darf. — An unserer Stelle nun kann es nicht auf die bürgerliche Ehrlichkeit gehen, da schon der Gegensatz vielmehr eine Gesinnung gegen Gott verlangt. Als Gegenstück zur falschen Aufgeblasenheit des Heiden ist an demüthige Treue und Aufrichtigkeit zu denken. Wie Jene 1, 13 ihrem inneren Wesen nach als Betrüger, so sind die Gerechten als aufrichtig und treu gekennzeichnet. Allein der prophetische Sprachgebrauch und Gedankenzusammenhang verleiht dem Ausdruck an unserer Stelle noch ein bestimmteres Gepräge. Nach Gen. 15, 6 liegt im gläubigen Vertrauen (האמין) das, was Abraham's Gerechtigkeit (צדקה) bedingte. Offenbar haben wir hier die gleichen Correlate, indem das אמונה jenem hiph. entspricht, wie sonst dem kal und niph.[5]) Dies bestätigt sich reichlich durch

[1]) Vergl. Num. 24, 23.

[2]) Siehe über das Tifcha, das dieser Verbindung nicht widerspricht, Delitzsch, Commentar, S. 50.

[3]) ב führt das wirksame Medium der Lebenserhaltung ein, wie Ezech. 18, 22.

[4]) Von אמן, fest sein und fest machen. Vergl. Seite 322 und Gesenius Thesaurus.

[5]) Das *hiph.* drückt eben eigentlich mehr aus als „für wahr halten", nämlich: Festigkeit beweisen oder beilegen, daher fest an etwas halten. Vergl. die arabische Form هيمن, die der Bedeutung nach = أمن I, nur stärker

Jesaja, der, wie wir Seite 322 gesehen haben, als Bedingung des Heils und der Bewahrung vor dem Gericht unermüdlich die Glaubenszuversicht, das aufrichtige Vertrauen auf Gottes wunderbare Durchhilfe predigt, Jes. 7, 9; 28, 16; 30, 15. Es ist somit die menschliche אמונה als Correlat zur göttlichen gemeint; der Treue des Gottes, der sein Wort wahr macht, entspricht die des Menschen, welche sich ohne Wanken darauf verlässt trotz allem Schein des Gegentheils. Dieses Beharren des Glaubens wird durch das furchtbare Weltgericht wunderbar hindurchhelfen.

Völlig zutreffend haben somit LXX das Wort mit πιστις wiedergegeben. Nur lasen sie irrig באמונתי, als gienge es auf die göttliche Treue: ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται, wogegen schon das Bedürfniss des Gegensatzes[1]) und dann auch Ezech. 18, 22 entscheidet. Aus jener Lesart ist die Hebr. 10, 38 befindliche geflossen. Dagegen gibt Paulus die Stelle richtig wieder Röm. 1 17; Gal. 3, 11. Aber auch seine Verwerthung derselben entspricht ihrem Sinn. Der Gegensatz gegen die Werke des Gesetzes, der im Galaterbrief damit begründet wird, ist allerdings beim Propheten nicht der vorherrschende. Allein er lässt sich mit seinem Worte motiviren, denn deutlich bezeichnet Habakkuk die Gesinnung, die beharrliche ungetheilte Hingabe an Gott, das Vertrauen auf die Gnade als die Seele der Gerechtigkeit, auf die es zuletzt ankomme. Die Lebensfrage für den Gerechten ist die, ob er solches unentwegtes Vertrauen zu Gott habe. Denn darnach bemisst sich seine Gerechtigkeit selbst. Die Heilsbedingung, welche diese Propheten stellen, ist also wesentlich dieselbe, wie sie im neuen Bund verkündigt worden: ein Glaube, in welchem die innerste Beschaffenheit des Herzens sich offenbart; ein kindlich demüthiges und aufrichtiges Vertrauen auf die Zuverlässigkeit der göttlichen Heilsbotschaft, deren Inhalt freilich im alten Bund noch ein elementarer und dabei geheimnissvoll unbestimmter ist.

---

ist, aber hiphilisch zu erklären. Siehe Fleischer, „Allgemeine Hall. Literaturzeitung, Ergänzungsblätter", 1838, S. 152. Die אמונה inhärirt daher auch dem מאמין, nicht blos der Sache, an welche er glaubt. Daher heisst Abraham Neh. 9, 8 נאמן.

[1]) Dieses fällt freilich für LXX weg, die schon beim ersten Halbvers offenbar im Irrthum sind.

So reicht Habakkuk dem Sefanja die Hand, um die Gelehrigen und Gutwilligen im Volk auf das, was noth thue in der Entscheidungszeit, hinzuweisen. Hat jener (Sef. 2, 3) angedeutet, dass auch diejenigen, welche das Rechte gethan haben, erst noch eifrig suchen müssten, um den Herrn, die wahre Gerechtigkeit, die rechte Niedrigkeit zu finden, und so am Gerichtstag geborgen zu sein, so nennt Habakkuk mit Einem Wort[1]) die Bedingung des Heils, welche die wahre Gerechtigkeit ausmacht und ohne aufrichtige Demuth nicht denkbar ist. Es ist der Glaube im tiefen biblischen Sinn des Wortes, das unbedingte Vertrauen auf das Heil des Herrn.

Auf den maschalartigen Grundsatz Hab. 2, 4 folgt die Ausführung der darin enthaltenen Drohung in Gestalt des fünffachen Wehe über den Babylonier. Die gigantischen Anstrengungen dieser Weltmacht arbeiten nur für's Feuer. Denn eine andere Macht wird die Erde einnehmen, 2, 13 f., wo Jes. 9, 11 aufgenommen, aber universaler gewendet wird. Die ganze Erde wird voll der Herrlichkeit des Herrn (vergl. Num. 14, 21), muss also Ihm und keinem Andern huldigen. Dabei muss Alles, was die Menschen sich zum Ruhm oder falschen Göttern zur Ehre gebaut haben, weichen. Darum sei alle Welt in Ehrfurcht stille vor dem im Himmel Thronenden! Wie Sef. 1, 7 kündet dieses Stille! sein Nahen an.

Capitel 3, das „Gebet Habakkuk's, des Propheten, nach Dithyrambenweise", bildet denn auch die lyrische Antwort nicht auf das Capitel 1, sondern auf das Capitel 2 Geschaute, auf die Ankündigung des Nahens des Herrn, der in aller Welt seine Herrlichkeit zum Durchbruch will kommen lassen. Es ist ein Gebet im Namen des Volkes gesprochen, wie Vers 14 zeigt; aber indem der Beter sich in den Rathschluss Gottes versenkt, den er vorher vernommen, tritt dieser selbst ihm lebhafter und leib-

---

[1]) Selbst die formalistische Synagoge hat das Centrale, das in diesem Ausspruch liegt, empfunden. In der Gemara Makkot f. 24[a] wird gesagt, David habe die 613 sinaitischen Gebote in 11 zusammengefasst (Ps. 15); Jesaja in 6 (33, 15), Micha in 3 (6, 8), Amos (5, 4) oder vielmehr Habakkuk in eines: Der Gerechte wird durch seinen Glauben leben. Beachtenswerth ist auch, dass das spätere Judenthum אמונה durchaus im oben angegebenen Sinn fasst. Siehe Delitzsch a. a. O., S. 53.

haftiger vor die Seele, und so wird er zum Propheten, welcher die Parusie Gottes schildert, der da gewaltig kommt, die Welt einzunehmen, indem er niederwirft die Feinde seines Volkes und seines Gesalbten.

3, 2. Jahve, vernommen hab' ich deine Kunde, bin erschrocken —
Jahve, dein Werk inmitten der Jahre ruf' in's Leben,
Inmitten der Jahre mach' es offenbar. Im Zorn wollest gedenken des Erbarmens.

Die „Kunde" ist, dass der Herr kommen wolle, das Weltgericht zu vollführen, das zwar die heidnische Weltmacht vor Allem trifft, aber jeden Erdenbürger mit Beben erfüllen muss. Denn wer kann die Nähe des heiligen Gottes ertragen und seine Glorie unversehrt schauen! Doch gefasster spricht der Seher den Wunsch aus: Es geschehe dein Wille, es komme dein Reich! Nur bedingt er sich als ächter Priester aus, dass Gott mitten im Zürnen der Barmherzigkeit nicht vergessen wolle, nämlich gegen die, welche fern von Trotz in Treue seiner harren. Die grandiose Schilderung der Erscheinung des Herrn, Vers 3 ff., entnimmt die Züge meist der am Sinai geschehenen Theophanie, welche für den ganzen alten Bund grundlegend gewesen ist. Wie damals seinem Volke, wird er sich jetzt aller Welt zeigen, wobei freilich seine furchtbare Majestät Verderben bringt dem „Haus des Frevlers", womit das Weltreich gemeint ist, während das schon vorher (Capitel 1) durch's Feuer des Gerichtes gegangene Bundesvolk und sein Gesalbter durch diese Gotteserscheinung Heil und Sieg erfahren.[1]) Der Gesalbte des Herrn (13) ist zwar nicht Jojakim, welcher solcher Auszeichnung nicht würdig war, sondern durch das Gericht musste weggeschwemmt werden (Jer. 22, 18 f.), aber ebensowenig das Volk selbst (Hitzig, Ewald, Kleinert nach einer Lesart der LXX), sondern der würdigere König, der, wie man aus Jesaja und Micha genugsam weiss, das Gericht überleben wird, von dessen näherer Bedeutung aber Habakkuk nicht redet, der ganz in den Anblick der göttlichen Glorie Jahve's versunken ist. Trotz aller Schrecken und aller Verheerung welche Gottes Gerichte bringen müssen, kann darum das

[1]) Vergl. Richt. 5; Psalm 68, wo gleichfalls in Siegesliedern eine Erscheinung Gottes, in etwelchem Masse der am Sinai geschauten analog, gefeiert wird.

Volk, in dessen Namen der Prophet redet, getrost am Schluss ausrufen:

18. Ich aber will in dem Herrn frohlocken, will mich freuen in dem Gott meines Heils.
19. Jahve, der Allherr ist meine Stärke, und machet meine Füsse den Hindinnen gleich,
Und über meine Höhen lässt er mich wandeln!

§ 36. Jeremia's Weissagungen vom Neuen Bunde.

In der gleichen Periode wie die zuletzt besprochenen Propheten hat Jeremia gelebt, der aber eine viel längere Wirksamkeit unter fortgesetzten Anfeindungen und Misshandlungen ausübte. Dieselbe erstreckte sich nämlich vom 13. Jahre Josia's bis über die Zerstörung Jerusalems hinaus. So war Jeremia der Hauptvertreter der Prophetie vor Fürsten und Volk in dieser traurigen Zeit des Verfalls. Oberflächlich angesehen, schien die Reformation Josia's dem Lande eine gottgesegnete Zukunft zu verheissen. Allein der wahre Prophet liess sich nicht täuschen durch eine oberflächliche Besserung, welche die tiefere Gesinnung des Volkes nicht änderte, und unter den Königen Jojakim, Jojachin, Zedekia wiederholte er immer bestimmter das Zeugniss vom bevorstehenden Untergang des ganzen Gemeinwesens. Alle eiteln Hoffnungen, welche insbesondere durch falsche Propheten erweckt und genährt wurden, schlug er unerbittlich nieder: da das Volk von seiner Sünde (Ungerechtigkeit, Sittenlosigkeit, Abgötterei) und die Fürsten von ihrer treubrüchigen Politik nicht lassen wollten, so stand es fest in Gottes Rath, dass Juda-Jerusalem den Leidenskelch bis zur Neige austrinken und vom bisherigen Gottesstaat kein Stein auf dem andern bleiben sollte.

Ist so Jeremia's Amt vorwiegend ein strafendes, muss er fortwährend klagen, anklagen, niederreissen, so hat doch auch er seinen Blick auf die künftige Vollendung der Gottesgemeinde gerichtet. Wenn auch der Ruf zur Busse, wie einst der Hosea's, ungehört verhallt, so schlägt doch wie bei jenem am Ende Gottes Erbarmen durch. Der Plan, den er bei der Erwählung dieses Volkes hatte, muss doch zur Wirklichkeit werden, Jakob's Samen im Land Kanaan unter einem gerechten Herrscher aus David's

Hause als Gottes Volk wohnen.[1]) Es fehlt aber auch diesem Propheten, der sich besonders stark an seine Vorgänger anlehnt, nicht an neuen, originellen Zügen in seiner Weissagung, die theils aus seinem besonderen Charisma entsprungen, theils durch die ihn umgebenden Zeitverhältnisse veranlasst sind. Das Heil trägt bei ihm noch mehr als bei Jesaja den Charakter der Erlösung, da der Strafzustand unterdessen eingetreten oder doch für den Propheten in greifbare Nähe gerückt ist. Die Erlösung aber als Befreiung aus dem Gericht und die darauf erfolgende Errichtung der wahren Gottesherrschaft wird von Jeremia zwar nicht in der glanzvollen Grossartigkeit geschaut wie von Jesaja, aber in tieferer Innerlichkeit.

Diese Verinnerlichung ist eine Frucht des prophetischen Geistes, welche in der Hitze des Gerichtes gezeitigt worden. Die innere Zersetzung, welche Jeremia lebhafter noch als seine Vorgänger in Juda empfinden musste, hat ihm nicht nur das Bevorstehen der äusseren Zerstörung, sondern auch die Nothwendigkeit einer geistigeren Begründung des künftigen Baues zur Gewissheit gemacht. Musste er doch immerfort gegen die fleischliche Überschätzung der äusseren theokratischen Form kämpfen, bei welcher die entsprechende Gesinnung mangelte. Er sah seine Zeitgenossen in verhängnissvoller Verblendung auf den äusserlich angenommenen Bund mit Jahve sich verlassen, auf das äussere Bundeszeichen der Beschneidung am Leibe,[2]) auf den äusseren Tempel, als könnte nach der zu Jesaja's Zeit erfahrenen Bewahrung des Zion ihn kein Unheil mehr treffen, obwohl dieser Tempel eher einer Mördergrube ähnlich sah,[3]) auf den äusseren Opferdienst, der doch, wie schon frühere Propheten betonten, ohne Heiligung und Hingabe der Herzen Gott nur widerwärtig sein konnte,[4]) auf den äusserlichen Besitz der göttlichen Thora, welche doch durch den Griffel falscher Gesetzesgelahrtheit gefälscht und nach ihrem wahren Sinne nicht befolgt wurde,[5]) auf äusserliches Prophetenthum endlich, das scheinbar in göttlicher

[1]) Vergl. 4, 27; 11, 5; 31, 35. 36; 33, 17. 26; 46, 28.
[2]) Jerem. 4, 4; 9, 24 f.
[3]) Jerem. 7, besonders Vers 4. 10. 11. 14.
[4]) Jerem. 6, 20; 7, 21 ff.; 14, 12. Vergl. Jesaja 1, 11 ff.
[5]) Jerem. 8, 8.

Begeisterung Gutes verhiess, in Wahrheit die ächten Boten Gottes nur nachäffte und die Gedanken des eigenen Herzens in feierliche Orakelsprüche einkleidete, um das leichtgläubige Volk mit solcher willkommener Predigt zu betrügen.[1])

Im Gegensatz zu all' dem unheiligen Vertrauen auf den äusseren Bestand der Theokratie und ihrer Gnadenmittel verkündet Jeremia, dass allein durch eine völlige Wendung des Sinnes (μετάνοια) menschlicherseits dem Heil Bahn gemacht werden und dass der Herr nur kraft seiner vergebenden Barmherzigkeit durch völlige Neuschaffung seines Verhältnisses zu seinem Volke die wahre Absicht, die er je und je mit diesem hatte, verwirklichen könne. Schon aus der Zeit Josia's, wo der Prophet noch unermüdlich den Bussruf ergehen lässt,[2]) findet sich die merkwürdige Stelle 3, 12 ff., wo zur Umkehr gelockt wird durch die Verheissung, dass bei aufrichtiger Bekehrung Gott sein Volk wieder an Kindes Statt annehmen und als Ehegemahl anerkennen, Jerusalem aber, als seinen Sitz, vor aller Welt so verherrlichen wolle durch seine Gegenwart, dass man der alten Bundeslade gar nicht mehr gedenke. Der Spruch ist zunächst an die schon in der Verbannung befindlichen Israeliten des nördlichen Reiches gerichtet, welche der Herr, um keinen Stamm und keine Stadt verloren gehen zu lassen, zurückbringen will; wenn ihrer noch so wenige dem Rufe folgten, sie werden sich in der Gnadenzeit schon mehren im Lande:

3, 16. Und es soll geschehen, wenn ihr euch mehren und fruchtbar sein werdet im Lande, in jenen Tagen — spricht der Herr — da wird man nicht mehr sagen: „die Lade des Bundes Jahve's," und sie wird nicht mehr zu Sinne kommen, noch wird man ihrer gedenken und nach ihr fragen, noch wird man sie mehr anfertigen.

17. Zu der Zeit wird man Jerusalem heissen: „Thron Jahve's" und nach ihr hin werden sich versammeln alle Völker, zum Namen Jahve's, zu Jerusalem und werden nicht mehr der Härtigkeit ihres bösen Herzens folgen.

Wenn also nach dem Gericht der ursprüngliche Schöpfungssegen (Gen. 1, 28) sich neu an dem verjüngten Volke kräftig zeigt, so wird auch das Heiligthum als neugeschaffenes in ungeahnter Herrlichkeit dastehen. Nicht mehr an die hölzerne Lade,

---

[1]) Jerem. 5, 31; 14, 13 ff.; 23, 9 ff.; 28, 1 ff., 29, 8 ff. 15 ff.

[2]) Vergl. besonders Jerem. 4, 1 ff.

welche unterdessen verschwunden,[1]) wird sich der Bund des Herrn knüpfen, die bisher sein Wahrzeichen und Unterpfand war, das freilich oft genug zum Selbstbetrug oberflächlichen Sinnes missbraucht wurde, sondern Gottes lebendige Gegenwart wird sich so zu verspüren geben, dass was bisher jene symbolische Lade mit den Cherubim war, Gottes Thronstuhl,[2]) dannzumal ganz Jerusalem für alle Welt sein wird. Um so viel herrlicher ist diese künftige unmittelbare Gottesgegenwart in seiner Gemeinde als die durch jenes Geräthe vermittelte, dass man des letzteren gar nicht mehr gedenken, geschweige denn es vermissen oder wieder anfertigen wird.

Mit diesem kurzen Wort über das allerheiligste Palladium des mosaischen Bundes ist der ganzen concreten Äusserlichkeit des letzteren das Urtheil gesprochen. Sie ist erkannt als etwas, was das Gnadenverhältniss Gottes zu seinem Volke nur unvollkommen andeute und vermittle, daher auch nur auf eine bestimmte Zeit gesetzt sei, bis nämlich die volle Offenbarung des Herrn in die Erfahrung trete. „Wir haben hier die Ankündigung einer gänzlichen Vernichtung der früheren Form des Reiches Gottes vor uns, aber einer solchen Vernichtung der Form, welche zugleich die höchste Vollendung des Wesens ist, ein Vergehen gleich dem des Samenkorns, welches nur erstirbt, um viele Frucht zu bringen, des Leibes, der gesäet wird verweslich, um aufzuerstehen unverweslich" (Hengstenberg). Im Gegensatz zur Gemeinde seiner Zeit, die von Gottes Gegenwart nur noch die leeren Zeichen besitzt, schaut der Prophet hier die der Endzeit, in welcher der Herr so lebendig sich bezeugen wird, dass es jener Zeichen gar nicht mehr bedarf. Die volle Verwirklichung dessen, was hier verheissen ist, findet sich erst Apok. 21 (vergl. Vers 22). Aber die vom Propheten geforderte Innerlichkeit und Unmittelbarkeit der Selbstbezeugung und -Mittheilung Gottes ist zur Geltung gekommen, seit es eine Gemeinde des Herrn gibt, welche die

[1]) Dieser Zug zeigt, dass auch über Juda unterdessen ein Gericht ergangen sein wird, das auch seine Heiligthümer weggerafft hat. Dass die Bundeslade schon durch Manasse zerstört worden sei (Ewald, Geschichte III, 718), ist weder aus 2 Chron. 33, 16 noch aus unserer Stelle zu folgern und bei dem Schweigen der Erzähler darüber ganz unwahrscheinlich.

[2]) Exod. 25, 22; Num. 7, 89; Psalm 80, 2; 99, 1.

Bundeslade nicht mehr vermisst und eine weit herrlichere Offenbarung kennt, als die vom Sinai.

Nach 3, 17 werden, durch solche Herrlichkeit der Offenbarung Gottes angezogen, auch die Heiden dann nach Jerusalem sich versammeln, im Sinne von Jes. 2, 2 ff., Micha 4, 1 ff. Sie wandern dahin „für den Namen Jahve's, für Jerusalem", das heisst um theilzuhaben an der dort offenkundigen Herrlichkeit des Herrn. Der Name Jahve's ist an solchen Stellen seine Offenbarung, Jahve selber, soweit er sich nennbar, also erkennbar gemacht hat. Den Heiden steht unterdessen ein ähnliches Gericht bevor, wie es Israel-Juda durchmacht; aber nachher erfahren sie ähnlich die Gnade des Herrn[1]) und werden dann empfänglich sein für seine Offenbarung.

Gerade in der späteren, traurigsten Zeit, wo das Gericht, wie er wusste, unaufhaltsam seinen Gang nahm, und er selbst das peinlichste Martyrium zu bestehen hatte, unter der Regirung Zedekia's, sah sich Jeremia öfter auf die ideale Höhe jener herrlichen Zukunft gehoben, von der ihm früher nur selten einmal zu reden vergönnt war. Ein derartiger Spruch ist 23, 1 ff., wo nun auch die specifisch messianische Aussicht, die auf den vollkommenen Gesalbten des Herrn, sich aufthut. Es verwandelt sich nämlich hier eine Strafrede wider die schlimmen Hirten[2]) (das heisst Könige), welche die Herde verderben und zerstreuen, in die Verheissung, dass der Herr selber die zersprengte Herde sammeln und ihr Hirten nach seinem Sinne setzen wolle. Auf diese allgemeinere Zusage (23, 4, wie schon 3, 15) folgt aber ein neuer Ansatz, in welchem der Gipfel erstiegen wird:

23, 5. Siehe Tage kommen, spricht Jahve, da erwecke ich dem David einen gerechten Spross,
Und als König wird er herrschen und weislich handeln und üben Recht und Gerechtigkeit im Land.
6. In seinen Tagen wird Juda Rettung erfahren und Israel sicher wohnen.
Und dies der Name, womit man ihn nennen wird: Jahve unsere Gerechtigkeit.

In diesen beiden Versen ist unstreitig von einem einzelnen, einzigartigen Davididen die Rede, der durch Gottes Veranstaltung zur Macht aufstehen und als König herrschen wird; in seinen

[1]) Vergl. Jerem. 12, 15 ff.; 48, 47; 49, 6; 47, 39.

[2]) Vergl. Sach. 11; 13, 7; Micha 5, 3.

Tagen und durch Vermittlung seines weisen, gerechten Regiments soll das getheilte, dann aber wieder vereinigte Reich zur inneren wie äusseren Vollendung kommen. Die guten Hirten 3, 15; 23, 4 verhalten sich auch nicht so zu dem König, dass seine Nachkommen mit ihm in dieser mehrheitlichen Bezeichnung zusammengefasst wären, wiewohl 33, 17. 22 die Unzerstörbarkeit der davidischen Herrschaft so ausgedrückt wird, dass David's Nachkommen zahllos sein werden und stets einer von ihnen den Thron inne haben soll. Vielmehr steht die Mehrheit 3, 15; 23, 4 allgemein im Gegensatz zu den schlimmen Volkshirten, welche jetzt das Volk bedrücken, und es lässt sich dabei auch an gleichzeitig wirksame Volksführer denken.[1]) Über ihnen aber ragt unvergleichlich Einer hervor, der aus David's Stamm entsprossen ganz gerecht ist und untadelig Recht und Gerechtigkeit übt, so dass in seinen Tagen das geeinigte Reich Israel-Juda Frieden und Ruhe hat. Der Spruch ist so kurz, weil er nur mit einem Worte die Erinnerungen an die längst ergangenen Verheissungen über den herrlichen Davididen wachzurufen braucht. Das geheimnissvolle צמח stammt aus Jes. 4, 2, ist aber nunmehr bestimmt persönlich geworden wie die ähnlichen Benennungen Jes. 11, 1; es erinnert also an Alles, was jener Prophet (Jes. 7; 9; 11), sowie Micha Herrliches von diesem Spross verkündigt haben. Jeremia bezeichnet ihn nur nach seiner inneren Haupteigenschaft mit dem Wort צדיק und ruft damit in's Gedächtniss, was über den wahren Träger dieser Regententugend seit Salomo geredet und insonderheit seit Hosea's Zeit geweissagt worden ist. Vergl. besonders Sach. 9, 9. Jener Herrscher wird weislich fahren, worin die subjective Weisheit wie der objective glückliche Erfolg liegt, und endlich das längst vermisste Recht[2]) in gottgefälliger Weise zur That machen. In Folge seines heilvollen Regiments aber wird das vereinigte[3]) Königreich Ruhe und Frieden nach aussen wie nach innen haben.

---

[1]) Das Verhältniss des Einen gerechten Sprösslings, der das Reich vollendet, zu den guten Hirten wird überhaupt nicht ausdrücklich angegeben. Es sind dies verschiedene prophetische Blicke, die äusserlich nicht zu einander in Beziehung gesetzt werden. Siehe auch unten zu 33, 14 ff.

[2]) Vergl. zu Hosea 2, 21 Seite 260 f.

[3]) Vergl. Hosea 2, 2; Sach. 9, 10. 13; 11, 7. 14.

Aber auch in diesem Spruch fehlt nicht ein Wort, das die bisherige messianische Hoffnung zu vertiefen und zu verinnerlichen bestimmt ist. Es ist das kurze, aber inhaltschwere יהוה צדקנו, „der Herr unsere Gerechtigkeit!" — als charakterisirender Eigenname das Losungswort der messianischen Zeit. Wem der Name beigelegt werde, darüber lässt sich streiten. Ewald, Graf, Nägelsbach beziehen das suff. in ויקראו auf Israel und berufen sich auf die ähnlich lautende Stelle 33, 16, wo derselbe Name der endzeitigen Stadt Jerusalem gegeben wird. Allein letztere Stelle ist bei Jeremia's Vorliebe für Variationen nicht auch hier unbedingt massgebend, und da der Hauptton in diesem Spruch auf dem gerechten Spross liegt,[1]) so lassen auf diesen mit Recht die Meisten den Satz zurückweisen. Wie der Messias Jes. 7, 14 heisst „Gott mit uns", so hier „Jahve unsere Gerechtigkeit". Ob man sich übrigens so oder anders entscheide, der Schwerpunkt des Wortes wird dadurch nicht aufgehoben. Derselbe liegt nicht, wie die altkirchliche Auffassung meinte, darin, dass der Messias als Jahve, der unsere Gerechtigkeit ist, bezeichnet würde. Die beiden Wörter sind nicht appositionell zu verbinden, sondern den Namen bildet ein Satz, der wie Immanuel das Verhältniss Gottes zur Gemeinde ausdrückt. Aber das ist der grosse, wunderbare Inhalt desselben, dass die Rechtbeschaffenheit, das Wohlverhalten der Gemeinde nicht in irgend einem äusseren Institut oder Gesetz, oder in einem äusserlichen Thun, sondern in Jahve selber, dem barmherzigen Gott begründet sei, wozu namentlich Ezechiel 36, 25 ff. den Commentar gibt. צדק ist nicht so viel als Heil (Graf),[2]) sondern das Rechtbeschaffensein, Wohlverhalten. Wie nun dieser normale Zustand, wenn von Gott ausgesagt, die Güte und Gunst gegen die Menschen in sich trägt,[3]) so bringt er, wenn den Menschen zugesprochen, Heil und Wohlfahrt mit sich. Es liegt aber, wie aus unserem Spruch zu entnehmen ist, nicht in

[1]) Vergl. noch Vers 6 „in seinen Tagen", während es 33, 16 heisst „in jenen Tagen". Für die Beziehung auf den Herrscher spricht auch die ohne Zweifel absichtliche Berührung mit dem Namen Zedekia's 2 Kön. 24, 17.

[2]) Mit Recht bemerkt Kautzsch (Über die Derivate des Stammes צדק S. 39), dass durch diese Gleichsetzung des Consequens an Stelle der *causa efficiens* gerückt werde.

[3]) So Jes. 41, 2. Auch im Namen „Zedekia" ist wohl das צדק so gemeint, soll die Gunst Jahve's ausdrücken. Jeremia führt auf einen tiefern Begriff.

des Menschen Macht, sich in das Verhältniss des Gerechten zu Gott zu stellen und sich dauernd darin zu erhalten. Dem tiefen Erlösungsbedürfniss der Frömmsten kommt das Wort Jeremia's entgegen mit dem Trost, dass der Herr selbst künftig die Gerechtigkeit seines Volkes gründen und erhalten werde, worin sowohl die vergebende, rechtfertigende als die heiligende, zum positiven Wandel im Herrn verhelfende Gnade liegt.[1]) Wenn nun 33, 16 Jerusalem so genannt wird: „Jahve unsere Gerechtigkeit", so heisst das offenbar, dass man die dortige Gemeinde[2]) als eine solche anerkennen werde, deren Gerechtigkeit in dem Herrn ihren Grund und Bestand habe; wenn aber 23, 6 die Gemeinde den Davidsspross so benamt, so liegt darin (analog dem Verhältniss Jes. 7, 14), dass sie in jenem den erkenne, durch welchen das göttlich gewirkte Rechtverhalten sich vermittle. Er ist der persönliche Mittelpunkt und das Haupt der Gemeinde, in welchem göttliche Gerechtigkeit sich am unmittelbarsten darstellt und von welchem sie in alle Glieder ausgeht.

Wohl kann man sagen, dass dieser Name, mit dem der Prophet die Zeit des grossen Davidsohnes begrüsst, das neutestamentliche Evangelium *in nuce* enthalte: Der neue Bund wird ein Zustand der Gerechtigkeit der Gemeinde sein, ihr Heil eine Frucht ihres Rechtverhaltens zu Gott, dieses aber in dem Herrn selber wurzeln, als ein von ihm geschaffenes und verbürgtes. Der Herr selbst ist dieser Zustand, vermittelt ihn der Gemeinde, und zwar durch den unvergleichlich weisen und gerechten König aus David's Haus, von dem die Propheten längst geredet haben.

Besonders reichlich finden sich die Verheissungen von kommender Erlösung und neuer Aufrichtung des Bundes zwischen Gott und seinem Volke in dem „Trostbuch" Jeremia's, Capitel 30—33, welches, wenn nicht Capitel 30 und 31 früheren Ursprunges sind,[3]) was sich nicht beweisen lässt, gleichfalls in die wenigen Jahre der Regirung Zedekia's, also in die Zeit der grössten Noth Jerusalems und der herbsten Anfeindungen des Propheten fällt. Zwar dass Jerusalem fallen und das Volk Juda's

[1]) Zur ersteren vergl. 50, 20; 31, 34; Daniel 9, 24, wo צדק zu beachten; zur letzteren Jer. 31, 33; zu beiden Ezech. 36, 25 ff.

[2]) Vergl. Jerem. 31, 23.

[3]) So Ewald, Nägelsbach: unter Josia; Stähelin, Graf: unter Jojakim.

gleich dem von Ephraim in die Verbannung wandern müsse, steht dem Propheten so fest, dass er es als beschlossenes Verhängniss voraussetzt und man sogar gemeint hat, diese Abschnitte seien von einem exilischen Propheten (Deuterojesaja) interpolirt worden.[1]) Allein um so getroster schlägt hier Jeremia die Saiten der Erlösung aus der Fremdherrschaft und Verbannung an.

So gleich 30, 1 ff., wo die Befreiung vom fremden Joch als eine Gottesthat verkündet wird, durch welche er sein Volk seiner wahren Bestimmung entgegenführen werde:

Vers 9. Und sie werden Jahve, ihrem Gotte dienen und David, ihrem Könige, den ich ihnen werde aufstehen lassen.

Der Gesalbte des Herrn erscheint hier wie Psalm 2 in unmittelbarer Verbindung mit dem unsichtbaren König; es ist ein und dasselbe Regiment, das sie führen. Jahve herrscht durch seinen Gesalbten, der David genannt wird,[2]) weil er nicht nur aus David's Samen stammt, sondern auch David's Mission vollkommen ausführt. Es ist der wahre David, an welchem sich in vollendeter Weise darstellen wird, was der Herr schon bei David's Erwählung im Sinne hatte, nämlich die vollkommene Mittlerschaft zwischen Gott und seinem Volke. Natürlich ist dieser „König David" identisch mit dem „gerechten Spross", 23, 5; 33, 15, so dass man an eine Wiederkunft des verstorbenen David in dem Sinn, wie sie die Deutschen von ihrem Barbarossa, die Portugiesen von ihrem König Sebastian erwarteten, nicht denken kann.[3]) — Wie dieser David zu einzigartigem vertrautem Umgang mit dem Herrn erhoben werden soll, sagt 30, 21 mit wenigen gewichtigen Worten.

Und sein (des Volkes) Gewalthaber soll aus ihm kommen und sein Herrscher aus seiner Mitte hervorgehen; und Ich lasse ihn herzutreten, und er naht

---

[1]) So Movers, de Wette, Hitzig.

[2]) In dieser Benennung des endzeitigen Königs ist Hosea 3, 5 vorangegangen. Seitdem hat aber der Begriff durch das, was von Sacharja 9, Jesaja, Micha gesagt worden ist, sich individueller concentrirt.

[3]) So v. Ammon, D. Strauss und bei den analogen Stellen Ezechiel's 34, 23 f.; 37, 24 auch Hitzig. Das bei Jeremia so häufig gebrauchte הקים hat nirgends in solchem Zusammenhang den Sinn: von den Todten erwecken, sondern: zur Macht aufstehen lassen, wie schon 2 Sam. 7, 12.

sich zu Mir. Denn wer ist's, der sein Herz verpfänden wollte,[1]) sich zu Mir zu nahen? spricht Jahve!

Schon das ist nichts Geringes, dass dann wieder ein mächtiger und geehrter Herrscher aus dem Stamme dieses jetzt geknechteten Volkes das Scepter führt (vergl. Micha 5, 1 f.); allein das Herrlichste an seinem Königthum ist sein hohes Vorrecht, in priesterlicher Würde vor Gott zu treten, ja dem Herrn zu nahen, wie es sonst niemand darf.[2]) Der Schluss des Verses hebt die Grösse dieser Auszeichnung hervor. Sein Herz verpfänden um hinzuzutreten zu Gott, heisst: auf eigenen Antrieb hin, gestützt auf sein gutes Gewissen Gott nahen. Es steht also im Gegensatz zur göttlichen Berufung: ich mache ihn zu mir treten. Allein der Spruch besagt allerdings mehr, als dass der Fürst das Privilegium der Priester theilen wird, so dass er nicht unberufen vor Gott tritt; — der Nachdruck der Worte sowie der Geist der jeremianischen Weissagung nöthigen, an eine innigere Annäherung zu denken, als selbst die des Hohenpriesters war, der in's Allerheiligste sich wagen durfte, an ein Nahen zu Gott, zu welchem kein Mensch die freudige Zuversicht haben kann, das aber dem vorbehalten bleibt, der zur Rechten Gottes thronen und als wahrer Hoherpriester das Volk vor dem Herrn vertreten darf nach Psalm 110.

Wenn das Haupt so innig mit Gott verbunden ist, dann wird die Gemeinde gleichfalls ihrem himmlischen Herrn gehören und er ihr. „Ihr werdet mir zum Volke sein und ich werde euch zum Gotte sein." Diese unter Mose schon ausgesprochene Bestimmung[3]) wird sich dann erst wahrhaft erfüllen, wie auch Hosea verkündete und Jeremia immer wiederholt.[4]) Dazu ist aber nichts Geringeres nöthig, als eine Neugestaltung der Grundlage des heiligen Volksthums, die Schliessung eines neuen Bundes, wie Capitel 31 geoffenbart wird. Zuerst lässt uns der Prophet

---

[1]) ערב nach Nehem. 5, 3 zu erklären: verpfänden, einsetzen.

[2]) הקריב ist der priesterlichen Sprache absichtlich entnommen, in welcher *kal* und *hiph.* für das Nahen zu Gott mit Opfergaben gebraucht werden. נגש besagt noch mehr: eine Annäherung bis zur Berührung. Es wird z. B. von Mose Ex. 24, 2 gebraucht.

[3]) Ex. 6, 7. Siehe Seite 145.

[4]) Vergl. Hosea Capitel 2; Jeremia 24, 7; 30, 22; 31, 1; 31, 33. Vergl. Sach. 13, 9.

hier in das „Gute des Herrn"[1]) hineinschauen, das er in seiner unverwüstlichen Liebe (31, 3. 20) dem Volke nach seiner Wiederkehr in's gelobte Land bereiten wird. In diesem mit Lust ausgeführten Gemälde bildet einen eigenthümlich geheimnissvollen Zug 31, 22^b, wo die Mahnung an die abtrünnige, widerspenstige Tochter Israel, zurückzukehren zu ihrem Heil, begründet wird durch die Aussicht auf etwas Neues, bisher auf Erden Unerhörtes, was der Herr schaffen werde. Dieser neue Zustand oder das neue Gotteswerk wird durch ein lakonisches Maschal gekennzeichnet, das im Deutschen mit derselben Unbestimmtheit wiederzugeben nicht möglich ist. So viel ist sicher, dass die hebräischen Ausdrücke auf den Geschlechtsunterschied den Nachdruck fallen lassen und demnach eine Umkehrung der bisher üblichen Stellung beider Geschlechter eintreten soll; ob im Allgemeinen, ob in einem speciellen Fall, lässt der Spruch formal offen. תסובב werden wir aber nicht übersetzen: sich verwandeln[2]) wird ein Weib in einen Mann, sondern nach Deut. 22, 10; Psalm 32, 10: schirmend umgeben. Sonst ist es Sache des Mannes das Weib zu beschützen, wie der Vogel das Nest umflattert, in welchem sein Weibchen brütet. Der Herr wird das Umgekehrte eintreten lassen: Das schwache, gering geachtete Weib wird des Mannes Hüterin sein. Das verstehen wir nicht von einem einzelnen Paare, etwa von dem Messias und seiner Mutter, sondern von dem Gegensatz des menschlich Starken und Schwachen, Hohen und Geringgeachteten innerhalb der Volksgemeinde. Nicht in dem, worin bisher das Volk seine Stärke und Ehre suchte, wird sie künftig liegen, nicht in des Mannes Kraft und Willen, sondern in der weiblichen Demuth und Niedrigkeit, die zugleich Empfänglichkeit ist für das Göttliche. Jesaja und Micha haben als ein Weib, das in Schwachheit empfangen und in Noth und Schmerzen gebären soll, die Gemeinde geschaut, die Gemeinde, welche das Wort des Herrn in sich aufnimmt, während die Herrscher auf irdische Macht ihre Zuversicht gründeten. Darum nennt Jeremia jene wehrlose und deshalb verachtete Gemeinde der Stillen im Lande so, wie er es hier thut. Man wird das Wunder erleben, dass sie des stolzen

[1]) Vergl. 31, 12 טוב יהוה mit Hos. 3, 5.

[2]) Ewald, Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache § 298 b.

Mannes Schutz bildet, der durch sein Selbstvertrauen und seine Kraft nimmer gesichert wäre. Auch hier verläugnet Jeremia nicht sein geistlich innerliches Streben, welches mit dem gewöhnlichen Augenmass in Widerspruch tritt. Er sieht voraus, worin die weltüberwindende Macht liege; er kennt jene unsichtbare und darum kaum beachtete Gewalt, die auch Solche beschützt, welche meinen, die Schwachen beschirmen zu müssen.[1])

Jene Zeit des Heils wird innerlich und äusserlich das Gegentheil enthalten von der jetzigen 31, 27 ff. „Siehe, Tage kommen (so leitet Jeremia gerne ein, wenn er etwas mit der Gegenwart im stärksten Widerspruch Befindliches anzukünden hat), da besäe ich das Haus Israel und das Haus Juda mit Samen von Menschen und Samen von Vieh." Darin liegt das reichliche Mass, womit Gott das neue Leben pflanzt, menschliches und thierisches zum Wohlstand seines Volkes. Und ebenso eifrig, wie Gott bisher darauf bedacht war, dieses Leben zu mindern und zu zerstören, wird er jetzt darauf ausgehen, es zu mehren und zu hüten. Gott war bisher der gefährlichste Feind, eine furchtbar lauernde Macht, darauf ausgehend, das gepflanzte Leben auszureissen, das Gebaute einzureissen und abzubrechen und zu Grunde zu richten und zu verderben.[2]) Was noch zu gedeihen versprach, das zerstörte Er. Diesen furchtbaren Fluch hat niemand so schmerzlich empfunden, wie Jeremia; wohlan! die gleiche Energie wird der Herr nach Vers 28 zum Heil seines Volkes entfalten. In jenen Tagen wird der ererbte Unsegen, der auf dem Volke lastet, von ihm genommen sein (Vers 29). Da wird das jetzt so traurig sich erwahrende Sprichwort nicht mehr gelten: „Die Väter haben Herlinge gegessen und die Zähne der Söhne sind stumpf geworden", das heisst, das Thun der Väter rächt sich an den Kindern. Dieses auch Ezech. 18, 2 f. erwähnte Sprichwort hat eine gewisse Berechtigung, soweit es auf Ex. 20, 5; Deut. 5, 9 sich stützt, wonach Gott die Missethat der Väter heimsucht bis in's dritte und vierte Glied. Allein es kann missbraucht werden, wenn man jene Solidarität der Geschlechter zur Abschwächung der moralischen Verantwortlichkeit des Einzelnen

[1]) Vergl. Luther's Wort, er gedenke seinen Kurfürsten besser zu schützen, als dieser ihn.

[2]) 31, 28 שקד eigentlich über etwas wachen; vergl. 1, 12.

missbraucht; gegen solche landläufige Anschauung, nicht gegen die Thora, hebt Ezechiel hervor, dass der Herr mit jedem Einzelnen nach seinem sittlichen Verhalten abrechne. Noch weniger findet sich eine Polemik gegen das mosaische Gesetz bei Jeremia, welcher verheisst, es komme eine Zeit, wo der jetzt auf der Gesammtheit so spürbar liegende Fluch[1]) werde getilgt sein, so dass jeder nur noch für seine persönlichen Sünden, die er aus freier Entscheidung thue, bestraft werde. Wir finden in diesem Satz eine hohe Wahrheit ausgesprochen in Bezug auf die vollkommene Gottesoffenbarung.[2]) Geben wir ihr eine universalere Fassung, so können wir sagen: Der Fluch, der auf der gesammten Menschheit lastet als eine Erbschaft von Adam her, wird im neuen Bunde in der Art getilgt, dass die Entscheidung für und wider das Heil wieder in die Hand jedes Einzelnen gelegt wird und dem Gerichte nur anheimfällt, wer nach freier Wahl unter dem Fluche verharrt. Es ist daher innerlich wohl motivirt, wenn der Prophet jetzt zur Beschreibung eines neuen Bundes übergeht, der an die Stelle des Sinaibundes treten soll:

31, 31. Siehe Tage kommen, spricht Jahve, da schliesse ich mit dem Hause Israel und dem Hause Juda einen neuen Bund, (32) nicht nach der Art des Bundes, den ich mit ihren Vätern schloss am Tage da ich ihre Hand ergriff, sie aus Ägypten auszuführen, welchen meinen Bund sie gebrochen haben und ich bin ihrer überdrüssig geworden,[3]) spricht Jahve; (33) denn dieses ist der Bund, den ich mit dem Hause Israel schliessen will nach diesen Tagen, spricht Jahve: Ich will mein Gesetz in ihr Inneres geben, und es auf ihr Herz schreiben, und will ihnen zum Gotte sein und sie werden mir zum Volke sein. (34) Und nicht mehr werden sie unterrichten jeder seinen Genossen und jeder seinen Bruder dergestalt: „Erkennet Jahve;" denn sie alle werden mich erkennen vom Kleinen unter ihnen bis zum Grossen, spricht Jahve; denn vergeben will ich ihre Schuld und ihrer Sünde nicht mehr gedenken.

---

[1]) Klagel. Jer. 5, 7. Vergl. Herzog's Realencykl. (2 A.) VI, 529.

[2]) Was für die menschliche Rechtspraxis göttliche Norm ist Deut. 24, 16; 2 Kön. 14, 6, muss schliesslich auch in der göttlichen Rechtsübung zu Tage treten, obwohl dies einstweilen noch nicht überall zu erkennen ist.

[3]) בעל wie arab. بَعِلَ Überdruss, Ekel an etwas empfinden, so an unserer Stelle LXX, Hebr. 8, 9: Syr., Abulw., Jos. Kimchi, Schultens, Gesenius (Thesaurus I 223). Dann ist es auch Jerem. 3, 14 (gegen LXX) so zu nehmen. Die Neuern sind mit Unrecht auf die gewöhnliche Bedeutung zurückgegangen: während ich mir sie zugeeignet, angetraut hatte, — was nicht in die Gedankenfolge passt.

Jeremia's Weissagung, welche überall, wie wir sahen, auf Verinnerlichung und Vertiefung des Verhältnisses der Gemeinde zu Gott ausgeht, erreicht hier ihren Höhepunkt, wo mit einem Wort das Aufhören der ganzen bisherigen Bundesökonomie verkündet wird. Der Prophet sieht einen „Neuen Bund" voraus, durch welchen der auf der Grundthatsache der Ausführung aus Ägypten beruhende[1]) und in der Gesetzgebung am Sinai ausgesprochene zum Alten wird! Von Grund aus wird somit das Reich Gottes neu gebaut. Die Grundlage aber, auf welcher das geschieht, steht zu der des mosaischen Bundes in einem bemerkenswerthen Gegensatz. Wie es mit jenem beschaffen war, besagt Vers 32b: Von Seiten der Menschen trat Bundesbruch ein, von Seiten Gottes Überdruss an diesem bundesbrüchigen Volk. Also verhängnissvolle Entzweiung war die Folge statt der Einigung. Damit ein solches Auseinanderfallen des heiligen Bundes fortan unmöglich sei, wird er künftig ganz andere Art haben. Zwar auch eine Thora, eine Willensoffenbarung Gottes wird das Gott und Volk vereinigende Band bilden — wie könnte es anders sein, wenn der Herr über dieses herrschen soll? — aber die Willensäusserung wird unmittelbar in die Herzen geschrieben werden durch Gottes Finger, nicht auf steinerne Tafeln, von welchen aus sie schwer den Zugang zu den Herzen gefunden hat. Ein erstaunlich tiefer Blick ist es, der dem Propheten hier geschenkt wird. Die Anläufe und Anstrengungen des Menschen, dem göttlichen Gesetz zu entsprechen, werden diesem bei der Verderbtheit des menschlichen Herzens (32, 30) nie genugthun, solange nicht durch eine Gottesthat das Innere des Menschen so umgeschaffen ist, dass sein Dichten und Trachten völlig mit dem göttlichen Willen harmonirt. So lange das Gesetz als ein fremdes, äusseres dem Menschen gegenübersteht, wird er es nie halten, wie er sollte. Darum darf in der Vollendungszeit des göttlichen Bundes dieser kein heteronomer sein, sondern der menschliche Wille muss mit dem göttlichen so in Einklang gesetzt worden sein, dass er aus eigenstem Antrieb thut, was Gott gefällt. Dann erst ist das Verhältniss wirklich erreicht, welches der alte Bund mit ungenügenden Mitteln anstrebte: dass Gott der

[1]) Vergl. Jerem. 16, 14 f.; 23, 7 f.

ihrige ist und sie die seinigen. Diese Bundesstiftung, welche die Herzen selbst umwandelt, ist ein wunderbarer Gnadenact Gottes, wie auch Ezechiel in analogen Sprüchen 11, 19; 36, 26 f. betont.

Wenn auf diese Weise der Wille Gottes jedem Gliede der Gemeinde immanent geworden ist, so ist die volle Mündigkeit der Gemeinde eingetreten, die wir nach einer etwas andern Seite schon bei Joel beleuchtet fanden.[1]) Es wird dann nicht mehr nöthig sein, dass ein Glied das andere lehrt und ermahnt, den Herrn kennen zu lernen; denn alle vom Kleinsten bis zum Grössten werden ihn erkannt haben, das heisst in lebendiger Geistesgemeinschaft mit ihm stehen. Vergl. Jes. 54, 13; Joh. 6, 45; 1 Joh. 2, 20. 27.

Was aber für diese ganze selige Umwandlung die unerlässliche Vorbedingung bildet und deshalb bei Ezechiel 36, 25 voransteht, folgt hier am Schlusse: „Denn vergeben will ich ihre Schuld und ihrer Sünde nicht mehr gedenken." Auch ohne diese Worte hätte man sich sagen müssen, dass eine solche Bundesschliessung nur das Werk einer alle Sünde gutmachenden und alle unter dem gegenwärtigen Bund angehäufte Schuld tilgenden Gnade sein könne. Vergl. 33, 8.

Auch hier keimt überall neutestamentliche Heilserkenntniss. Vor dem Seher steht jener Bund der Gnade, wo Gott die Sünder zu seinen Kindern umwandelt, dass sie ihm dienen können in heiliger Liebe zu ihm und in seliger Geistesgemeinschaft mit ihm.

Auch 32, 39 ff. redet der Prophet von diesem Gnadenwerk, indem er hier besonders die Einigkeit hervorhebt, welche die Frucht jener Einpflanzung des gottseligen Sinnes sein und den Segen, welcher daraus hervorgehen muss, da der Herr dann seine ungetheilte Freude[2]) an seinem Volke haben und es für immer mit Wohlthaten überschütten wird.

32, 39. Und ich gebe ihnen Ein Herz und Einen Weg mich zu fürchten allezeit, ihnen zum Besten und ihren Kindern nach ihnen. (40) Und ich schliesse ihnen einen ewigen Bund, so dass ich mich nicht von ihnen abwende ihnen Gutes zu thun, und meine Furcht will ich in ihr Herz geben, dass sie von mir nicht abweichen. (41) Und ich habe meine Lust an ihnen, ihnen wohlzuthun und pflanze sie in diesem Lande in Treue mit meinem ganzen Herzen und meiner ganzen Seele.

[1]) Joel 3, 1 f. Siehe Seite 232 ff.

[2]) Vergl. Sefanja 3, 17, Seite 360 f.

Dazu fügt 33, 9 noch den bedeutsamen Zug, dass die Wohlthaten, mit denen der Herr dann seine erlöste Gemeinde beglückt, auf alle Völker einen überwältigenden Eindruck machen werden, wozu 3, 17 (oben Seite 373) zu vergleichen ist. Von der jetzt den Zerstörern preisgegebenen Stadt Jerusalem heisst es:

33, 9. Und sie wird mir werden zum Wonnenamen, zum Preis und zum Stolz für alle Völker der Erde, die hören werden all' das Gute, was ich an ihnen thue und werden erbeben und unruhig werden über all' das Gute und all' den Frieden, den ich ihr erweise.

Also nicht allein das Weltgericht hat eine Mission an der Heidenwelt zu vollziehen; auch das beispiellose Heil, das der Herr Jerusalem widerfahren lässt, wird die Völker aufrütteln aus ihrer selbstvertrauenden Weltseligkeit. Jerusalem wird dem Herrn ein Name der Wonne sein für die Völker, will sagen ein Denkzeichen der Wonne, die Er spendet, daher ein Gegenstand seines Lobes (der ihm Lob einträgt) und Stolzes in den Augen der ganzen Welt. Die Unruhe und das Missbehagen, ja der Schrecken[1]) der Völker rührt daher, dass sie die schlechthinige Überlegenheit Jahve's über sie und ihre Götter spüren. Das Innewerden ihrer Nichtigkeit und der Einzigkeit des Herrn wird aber dahin führen, dass sie ihn loben, in ihm sich segnen, sich aufmachen, sein Heil auch zu erlangen.

Endlich 33, 14 ff. wiederholt mit leiser Abweichung (siehe oben Seite 375) den Spruch 23, 5 f. vom gerechten Spross aus Davids Stamm.[2]) Eigenthümlich ist aber hier nicht blos die Übertragung des Namens „der Herr unsere Gerechtigkeit" auf Jerusalem, welches als die Gemeinde der göttlich Gerechten wohl so heissen kann, sondern namentlich die begründende Ausführung Vers 17 ff. Wenn hier betont wird, dass dem Samen David's nie Einer fehlen werde, der auf Israel's Thron sitze, so ist das auf Nathan's Wort gebaut[3]) und nach jenem zu verstehen: das Königthum dieses Hauses kann ewig nicht von ihm weichen, auch

---

[1]) Vergl. Psalm 2, 11.

[2]) Der ganze Abschnitt 33, 14—26 fehlt bei LXX, und wird von Manchen dem Jeremia abgesprochen, auf welchen doch die ganze Art dieser Sprüche hinweist, wie auch Ewald geltend macht.

[3]) 2 Sam. 7, 15 f. Im Wortlaut schliesst sich Jeremia mehr an die Fassung an, in welcher David 1 Kön. 2, 4 und nachher Salomo 1 Kön. 8, 25 das prophetische Testament wiederholt hat.

wenn zeitweilige Unterbrechung in der Herrschaft desselben eintritt.[1]) Und wie das davidische Königsgeschlecht nicht erlischt, so auch nicht das levitische Priesterthum, dessen Functionen jetzt für einmal eingestellt werden.[2]) Trotz dem Anschein des Gegentheils (33, 24) sollen diese beiden Pfeiler des Gottesstaats, gotterwähltes (israelitisches) Königthum und Priesterthum fortdauern; ja es steht ihnen eine grössere Zukunft bevor. Nach Vers 22 sollen diese beiden Geschlechter, das königliche und das priesterliche, sogar zahllos werden wie die Sterne des Himmels oder der Sand des Meeres. Was soll das heissen? Ein so starkes Königsgeschlecht oder eine so ungeheure Priesterschaft wären bei den bisherigen nationalen und geographischen Verhältnissen des Gottesstaates jedenfalls gar nicht denkbar. Die Weissagung nimmt also eine ungemeine Erweiterung desselben in Aussicht, indem sie die dem ganzen Jakobs-Samen ertheilte Verheissung[3]) auf seine beiden geistig bedeutendsten Geschlechter überträgt. Dass in diesen beiden die Zukunft Israel's liege, ist damit auch angedeutet. Nur ist es eine zu bestimmte Ausdeutung der hier gegebenen Zusage, wenn Hengstenberg und Nägelsbach darin finden, dass ganz Israel königliche und priesterliche Würde erlangen soll und dass auch die Heiden in diese königliche Priesterschaft Eingang finden werden.[4]) Spätere prophetische Worte wie Jes. 61, 6 f.; 66, 20 f. geben allerdings diesen Modus der Vermehrung an die Hand; aber hier zunächst ist nur die Zukunft der Geschlechter in's Auge gefasst, welche das Gericht überdauern und unerhört anwachsen werden. Gerade bei Jeremia freilich

---

[1]) Auch hier wie oben 23, 4 f. (S. 373 f.) wird das zeitliche Verhältniss des Einen vollkommenen Davididen zu den übrigen nicht näher bestimmt. Dass in dem Einen die davidische Herrlichkeit gipfeln werde, wird damit begründet, dass der Gesammtheit des Davidssamens ewige Herrschaft zugesagt sei Vers 17. Aber Vers 21 f. erhebt sich nicht mehr zu jenem einheitlichen Gipfelpunkt, sondern redet von einer unermesslichen mehrheitlichen Entfaltung, deren das in David begründete Verhältniss zu Gott harre.

[2]) Auch beim levitischen Priesterthum wird 33, 18 nicht angegeben, wie dessen Dienst durch den 3, 16 in Aussicht genommenen Wegfall des bisherigen Heiligthums wird umgestaltet werden. Nur sein Fortbestand und (Vers 21 f.) sein Zuwachs kommen hier in Betracht.

[3]) Genes. 22, 17.

[4]) Letzteres allein macht Keil geltend nach Jes. 66, 20 f.

wird ein solcher über das Vorstellbare hinausgehender Spruch von Anfang an nicht blos sinnlich verstanden werden dürfen; er drängt auf geistigere Fassung hin, welche die innere Bedeutung des davidischen und des levitischen Geschlechts mehr als ihren physischen Bestand zum Ausgang und Zielpunkte nimmt. Wie das im davidischen Königthum gestiftete Verhältniss der Gottessohnschaft wird auch das an Levi's Stamm gebundene Priesterthum eine wunderbar grosse Zahl von Vertretern erlangen, so dass seine Zukunft zum bisherigen Bestande sich verhält wie der Baum zum Schoss, die Saat zum Samenkorn, wie das Volk Israel zu seinen Patriarchen.

Jeremia hat das Gericht über Jerusalem und Juda als unmittelbar bevorstehend vorausgesagt, und zwar in Gestalt der Zerstörung der Stadt und der Deportation des Volkes nach Babel. Dort soll nach seinem Spruch die Knechtschaft 70 Jahre dauern,[1]) dann das Gericht über Babel[2]) und die Wiederkehr der Gefangenen eintreten, von der er so viel redet, im Anschluss daran der Wiederaufbau der Stadt.[3]) Mit der äussern Erlösung schaut er dabei auch die innere zusammen in Einem Bilde, wie noch Deuterojesaja.[4]) In ungetrübtem Glück erfreut sich das wieder heimgekehrte Volk seiner Gemeinschaft mit dem Herrn und des daraus ihm erwachsenden Segens z. B. Capitel 31. Auch ist ein näheres Verhältniss des Einen, wahren David zum davidischen Hause im allgemeinen, das auf immer herrschen wird, nicht angegeben. Aber grosse Bedeutung hat es, dass derselbe Jeremia, der ein unerbittliches Gericht über den äussern und innern Bestand der nationalen Gottesherrschaft verkündet und selbst die Ausführung aus Ägypten durch eine neue Heilsthat in den Schatten gestellt werden, das Gesetz Moses aber mit seinen ethischen wie cultischen Bestimmungen durch eine höhere Art der Offenbarung und einen innerlicheren Gottesdienst ersetzt werden lässt, die den

[1]) 25, 12; 29, 10. Um der bestimmten Vorhersagung willen eine spätere Interpolation anzunehmen, ist unberechtigt.

[2]) Vergl. auch Jerem. 50 und 51, die wenigstens in der Hauptsache jeremianisch sind.

[3]) Vergl. Jerem. 16, 14 f.; 24, 6; 29, 14; 30, 3. 10 f. 18; 31, 23 ff. 38 ff.; 32, 36 ff.; 33, 7; 46, 27 f.; 50, 4. 34.

[4]) Vergl. das Seite 38 f. über den einheitlichen Rahmen des prophetischen Schauens Gesagte.

Vätern Israels sowie die dem David und seinem Hause gegebenen Verheissungen für so unumstösslich erklärt wie die Naturordnung, dank welcher die Erde besteht.[1]) Der in jenen göttlichen Testamenten niedergelegte Inhalt soll nur viel reiner und herrlicher als er bisher sich verwirklichte, im Leben seines Volkes zum Ausdruck kommen. Die durch Gottes schöpferische Erlösungsthat erzeugte neue Beschaffenheit der Gemeinde wird vor Allem innerlich mit Gottes heiligem Willen übereinstimmen und so wird auch die äussere Gestalt des Gottesbundes Wahrheit, das Leben des Gottesvolkes ein heilvolles und ungetrübtes sein.

§ 37. Sacharja 12—14.

Zur Rechtfertigung der Einreihung dieser Sprüche an dieser Stelle ist Folgendes zu bemerken. Wie der Verfasser von Sach. 9—11 als Zeitgenosse Hosea's, so gibt sich der von 12—14 als einen Propheten aus der letzten Zeit vor dem babylonischen Exil zu erkennen. Das nördliche Reich wird hier nicht mehr berücksichtigt; es ist offenbar schon dem Untergang verfallen. Um Juda-Jerusalem bewegt sich die Weissagung, ganz besonders um die Belagerung der letztern Stadt, welche von den Heiden berannt und eingenommen werden, aber doch durch des Herrn Eingreifen zuletzt als Siegerin hervorgehen wird, an welcher die feindlichen Anstrengungen der ganzen Welt zu schanden werden. Näher führt 12, 11 in die Jahre nach Josia's Tod bei Megiddo, nach 610. Gegen nachexilische Abfassung spricht, abgesehen von der vom nachexilischen Sacharja stark abweichenden Form der Sprache und Darstellung, das Wuchern des Götzendienstes und falschen Prophetenthums im Lande 12, 2 ff. Beides haben die nachexilischen Boten des Herrn nicht mehr zu rügen, während Jeremia insbesondere mit unberufenen Propheten so viel zu schaffen hat. (Cap. 23!). Inhaltlich fände die Verkündung einer Eroberung Jerusalems durch die Heiden auf dem Boden der nachexilischen Weissagung (von Daniel abgesehen) keine Analogie. Ezechiel 38 f. schildert wohl einen letzten Ansturm der Völker gegen das neugebaute Jerusalem, aber derselbe wird durch den

[1]) Jerem. 31, 35 ff.; 33, 20 ff. 25 f.

Herrn selbst zurückgeworfen. Dort ist unterschieden, was Sach. 12—14 noch ineinander spielt: die künftige (für Ezechiel der Vergangenheit angehörende) Eroberung, die das Exil zur Folge hatte, und die letzte erfolglose Bestürmung der Stadt Gottes durch die Heiden. Wir halten deshalb dafür, dass dieses *Massa* ein Seherspruch aus den letzten Jahren des alten Tempels sei.[1]) Zur Vereinigung mit 9—11 hat, wie wir vermuthen, die Ähnlichkeit der Stelle Sach. 13, 7 mit 11, 17 geführt, wie 9, 9, vergl. 2, 10 den Anschluss an den nachexilischen Sacharja vermittelte (vergl. auch 8, 20 ff. mit 14, 16 ff). Der Name Sacharja ist in der Bibel einer der allerhäufigsten, so dass auch Namensgleichheit im Spiel sein mochte.

Auch in der Zeit also, wo es mit Jerusalem rasch zur Neige gieng, hat ein Seher Jesaja's Predigt von der Unverwüstlichkeit des gotterwählten Zion aufgenommen und dessen von Joel schon geschaute centrale Bedeutung für das Weltgericht in's Licht gesetzt. Nicht als hätte der Verfasser von Sacharja 12—14 die Stadt für uneinnehmbar gehalten in grellem Widerspruch mit den Weissagungen der übrigen ächten Propheten, zumal seines Zeitgenossen Jeremia. Vielmehr sagt er Jerusalems Fall Capitel 14 des bestimmtesten voraus. Was er Capitel 12 schaut, geht wie die Zeitbestimmungen (Vers 3, 8, 9) andeuten, auf fernere Zukunft. Da wird eine universalere Völkerbewegung wider die Stadt Gottes stattfinden, zu welcher sich dannzumal der Herr bekennt.

Dann wird nach 12, 2 f. Jerusalem zu einer Schale voll Taumeltrankes, aus welcher alle Völker den sinnenberaubenden Trunk schlürfen,[2]) zu einem Laststein, an welchem sie alle sich wund reissen, indem sie vergeblich ihre Kraft daran versuchen[3]); denn der von Gott auf Zion gelegte Grundstein (Jes. 28, 16) lässt sich durch die vereinte Anstrengung der ganzen Welt nicht

[1]) So auch Ewald. Reuss verlegt diesen Abschnitt schon in die Zeit des Manasse; Bleek 13, 7—14, 21 unter Josia oder Jojakim, 12, 1—13, 6 (vom selben Propheten) in die letzte Zeit Jojakim's oder unter Jojachin, Zedekia.

[2]) Das Bild stammt aus Obadja 16, wo es die Nemesis ausdrückt für die Trinkgelage der Plünderer Jerusalems. Jeremia verwendet es freier 25, 15; 51, 7.

[3]) Hieronymus erinnert wohl mit Recht an die gymnastischen Übungen dieser Art, welche die Jünglinge zu seiner Zeit in Palästina pflegten, wie dies heute noch in Syrien der Fall ist.

auf die Seite schaffen. Die Menge der wohlgerüstet anstürmenden Völker, welche alle die Stadt Gottes zum Ziel ihres Zerstörungswerkes gemacht haben, wird nach 12, 4 ff. von Gott mit Blindheit und Taumel geschlagen, ähnlich wie Pharao's Tross Ex. 14, 24 f., dagegen über Juda des Herrn fürsorgliches Auge offen stehn, so dass Jerusalem unentwegt an seiner Stelle bleibt und Juda so kampftüchtig wird, dass es wie ein Feuerbrand im Garbenhaufen verzehrend um sich greift. Ist übrigens Jerusalem der eigentliche Sitz Gottes, so ist Er doch nicht an Burg und Heiligthum von Stein oder an Vorrang des Geschlechtes gebunden. Dies wird er damit beweisen, dass er (12, 7) den gleichfalls bedrängten Landbewohnern Juda's zuerst sichtbare Rettung widerfahren lässt,[1]) damit nicht David's Haus und Jerusalems Bürgerschaft sich in fleischlicher Einbildung überheben. Wie aber deren Heldenkraft göttlich gesteigert werde, besagt

12, 8. An jenem Tage wird Jahve beschilden die Bewohner Jerusalems, und der Strauchelnde unter ihnen wird an jenem Tage sein wie David, und das Haus David's wie göttliche Wesen, wie der Engel Jahve's vor ihnen her.

Das Kommen der Herrschaft Gottes, welche ja zugleich ein Wohnen des Herrn inmitten seiner Gemeinde ist, gibt sich kund durch Verleihung besonderer Gaben und Kräfte. An obiger Stelle wird den Bürgern des künftigen Jerusalem, welche dann ohne Ausnahme lebendige Glieder der Gemeinde sind,[2]) göttliche Beschirmung vor allem Übel und gottverliehene Heldenkraft, welche jeder Glaubensthat fähig macht, beigelegt. Der Strauchelnde, das heisst der Schwächste, der nicht fest auf den Füssen ist, wird ein Held sein wie David, der Besieger des Riesen, der in seines Gottes Namen jede Mauer übersprang (Psalm 18, 30, 34 ff.). Das Haus David's aber, das Gott zur Führung seines Volkes erkoren hat, wird übermenschlichen Wesen gleich sein, überirdischen Gibborim (Psalm 103, 20), welche unsterblich und unbezwinglich, allen irdischen Mächten weit überlegen sind. Noch

[1]) Dass wegen solcher Theilnahme am Schicksal der Landleute der Prophet kein Städter gewesen sein könne, diese Folgerung ist für die moderne Wissenschaft charakteristisch. Ob der Verfasser von Jes. 8, 23 ein Galiläer war? Irrig ist übrigens auch Hitzig's Annahme, dass hier die Judäer wider Jerusalem gelagert gedacht seien, was aus 14, 14 nicht eingetragen werden darf. (Siehe unten).

[2]) Vergl. Jesaja 4, 3, Seite 293.

gesteigert wird dies durch den Zusatz: „wie der Engel Jahve's vor ihnen her," das heisst der Gott selber versichtbarende Engel, der einst unter Mose und Josua siegbereitend vor ihnen her zog. Jetzt wird David's Haus als unmittelbare Selbstdarstellung Gottes diese Anführung übernehmen können! Dann ist die messianische Idee zu voller Wirklichkeit gekommen, die göttliche Gnadengegenwart verkörpert sich in dem Könige des Volkes, denn dieser ist selbstverständlich als einheitliche Spitze des davidischen Hauses vorausgesetzt und dem schirmenden und voranleuchtenden Engel gleichgesetzt. Der Herr hat also eine wunderbare Erhöhung dieses Geschlechtes und Volkes im Sinn, so wenig es in der Gegenwart den Anschein hat, als ob es einer ehrenvollen Zukunft entgegengienge. Aber freilich, wie es jetzt ist, wäre es solcher Erhebung weder fähig noch würdig. Der Weg dorthin geht, wie der Prophet in denkwürdiger Weise ausspricht, durch die tiefste nicht blos äusserliche sondern namentlich innere Demüthigung hindurch.

12, 9—11. Und geschehen wird's an jenem Tage, da will ich trachten zu vernichten all' die Heiden, welche wider Jerusalem kommen. Und ausgiessen will ich über das Haus David's und über die Bewohner von Jerusalem den Geist der Gnade und des Gnadeflehens, und sie werden hinblicken auf Mich, den sie durchbohrt haben und um ihn klagen, gleich der Klage um den Eingebornen und sich betrüben um ihn, wie man sich betrübt um den Erstgebornen. An jenem Tage wird gross sein die Trauerklage in Jerusalem wie die Todtenklage von Hadadrimmon im Thale von Megiddo.

Wie das Vorhergehende an Joel erinnerte, welcher bereits Jerusalem als Zielscheibe der Feindschaft aller Völker erscheinen liess und das Gericht in's Thal Josaphat in unmittelbare Nähe des Zion verlegte, so berührt sich, was Vers 10 von der esoterischen Begnadigung Jerusalems gesagt ist, mit Joel 3, 1. Es folgt eine „Geistesausgiessung" wie dort,[1]) eine reiche allgemeine Spende des göttlichen Geistes der Huld und Gnade. Aber auffallend ist hier die Wirkung, welche diesem Geiste zugeschrieben wird. Dazu leitet das תחנונים über: *precationes, supplicationes:* Das neue Verhältniss der Gemeinde zu Gott wird sich gründen auf Gnade von Seiten Gottes und bussfertiges Bitten um Gnade von Seiten des Volkes. Der Geist, der Gnade bringt, wird als nothwendige Bedingung für deren Empfang Busse wirken. Was

[1]) Siehe darüber Seite 233.

sie Böses gethan, werden sie in seinem ganzen Umfang und seiner vollen Schwere empfinden. Ihr Blick wird gefesselt werden durch den, welchem sie das unverdienteste Loos bereitet haben, und der kein anderer ist als der heilige Gott selber.

Um das Ungeheure zu beseitigen oder begreiflicher zu machen, was der Prophet hier ausspricht, hat man viel gekünstelt. Abgesehen von den unbefugten Änderungen der Lesung[1]) hat man דקר zu *maledicere* abgeschwächt,[2]) wozu der Sprachgebrauch nicht berechtigt und die nachfolgende Todtenklage nicht passt. Vielmehr bezeichnet der Sprechende, der Herr selber, sich als den, welchen sie mit tödtlichem Stahl durchbohrt haben.[3]) Wie lässt sich aber das am lebendigen Gott vorstellen? Der Schlüssel liegt, wie auch Hitzig anerkennt, in Capitel 11, wo wir sahen, dass die Behandlung seines Stellvertreters vom Herrn auf Ihn selbst bezogen wird. Wie dort 11, 13 der Herr die schnöde Abdankung und Ablohnung seines Knechtes als Ihm selber widerfahren ansieht, so hier noch schlimmere Misshandlung, ja Ermordung! Der Prophet hat aber dabei nicht etwa nur einen vergangenen Prophetenmord vor Augen,[4]) sondern wie namentlich 13, 7 zeigt, das künftige Schicksal des Mannes Gottes. Er sieht es kommen, dass der treueste Knecht Gottes, der wahre Hirte, der an Gottes Statt die Herde weidet, dem Hasse des Hauses David's und der Bewohner von Jerusalem zum Opfer fällt. So feindselig gesinnt sind sie jetzt gegen Gott. Ehe der Herr sie erhebt, werden sie ihre Schuld noch vollmachen und der Anfang der Wendung zum Guten wird es sein, dass sie schmerzlich erkennen, was sie in unbegreiflicher Verblendung verübt haben.

---

[1]) אליו lesen eine Anzahl Codd. statt אלי; jenes ist entschieden jüngere Lesart. Die alten Übersetzungen lasen אלי (LXX, Vulg., Targ., Syr.) und auch Joh. 19, 37; Apok. 1, 7 beweisen nichts für אליו, welches Ewald, Bunsen bevorzugen. Die Lesung אֵלַי (= אֶל), welche Bleek nach J. D. Michaelis wünscht, wäre unerträglich matt und sprachlich schwer begreiflich.

[2]) So schon Theodor von Mopsueste. Und Calvin: *Metaphorice hic accipitur confixio pro continua irritatione.* Ähnlich Grotius, Rosenmüller, Gesenius.

[3]) Sie werden schauen auf Mich als denjenigen, welchen sie durchbohrt haben. Für die Construction verweist Köhler mit Recht auf Jer. 38, 9.

[4]) Man hat etwa an das traditionelle Martyrium des Jesaja unter Manasse gedacht, oder an das des Uria unter Jojakim Jerem. 26, 20 ff.

Der Bussschmerz wird sich in einer allgemeinen Nationaltrauer Ausdruck geben gleich jener, die durch den Tod des geliebten Königs Josia veranlasst war, der in der Ebene von Megiddo [1]) im Kampf mit Pharao Necho den Heldentod fand. Die Todtenklage nämlich von Hadadrimmon im Thale von Megiddo kann sich nicht wohl auf etwas anderes beziehen als auf die Landestrauer um jenen König.[2]) Diese gab das schönste Beispiel einer allgemeinen und doch aufrichtigen Trauer. So wird die Betrübniss um den gemordeten Mann Gottes das ganze Volk überkommen und zugleich so tief innerlich empfunden werden, als hätte jedes Haus seinen besten, ja einzigen Sohn verloren. Jedes Geschlecht wird der Trauer obliegen, als wäre es insonderheit von jenem Tode betroffen und seines Hauptes beraubt worden, voran das königliche Haus David's und das priesterliche Levi's, diese beiden Träger der Verheissung, welche so auch Jerem. 33, 24 als „Geschlechter" beisammenstehen;[3]) aber auch die andern Geschlechter alle folgen dem Beispiele. Besonders nachdrücklich wird hervorgehoben die Betheiligung der Weiber, nicht allein weil diese bei der Klage um Todte besonders in Betracht kommen, sondern auch weil sie wie die Männer beson-

[1]) 2 Kön. 23, 29 f.; 2 Chron. 35, 20—24; Herodot 2, 159. Der nur an unserer Stelle genannte Ort Hadadrimmon, dessen Lage Hieronymus (zu der Stelle) bei Jesreel angibt (unter dem spätern Namen Maximianopolis), ist somit genauere Bezeichnung der Örtlichkeit, wo Josia fiel und vermuthlich (nach 2 Chron. 35, 25) noch späterhin die Klagefeier begangen wurde, wenn auch nach der genauern Darstellung der Chronik der König auf den Tod verwundet noch nach Jerusalem gebracht wurde, ehe er starb.

[2]) Die scharfsinnige Erklärung Hitzig's, dass der Prophet die Klage um den Gott Adonis (= Hadadrimmon) meine, ist unbedingt abzuweisen. Siehe gegen diese Gleichung Graf Baudissin's Studien zur Semit. Religionsgesch. I, 295 ff. Wie sollte ein Prophet Jahve's eine derartige Feier, von deren Abhaltung im Thale von Megiddo übrigens keine Spur sich findet, als Vorbild tiefster Busstrauer genannt haben! Ebensowenig kann man mit Pressel an die Klage um Sisera (Richt. 5, 28 ff.) denken!

[3]) Nicht sicher lässt sich der Grund angeben, warum neben David's Haus das Haus Nathan's, neben Levi's Geschlecht das Geschlecht Simei's besonders gestellt wird, welche eigentlich dazu gehörige Nebenlinien bilden. Denn Nathan ist nicht der Prophet, da eine uneigentliche Familie (Prophetenschaft) hier nicht passt, sondern der Sohn David's (2 Sam. 5, 14; Luk. 3, 31) und das neben dem levitischen Geschlecht stehende simeitische ist schwerlich ein benjaminitisches (2 Sam. 16, 5), sondern ein Zweig Levi's, nach Num. 3, 17 ff. 21.

dern Anlass zu dieser Bussklage haben, da sie an der Schuld nicht wenig betheiligt sind. (Vergl. Jerem. 44, 9. 15).

Dieser Seherspruch sagt eine wunderbare Umwandlung des Volkes voraus, das zunächst seine Missethat in verhängnissvoller Weise voll machen, dann aber dieselbe durch Einwirkung des göttlichen Geistes inne werden wird. Auch die Bezeichnung jener Missethat als einer Durchbohrung des Herrn ist nicht blos Metapher oder nur typisch auf die Zukunft zu beziehen, als handelte es sich um einen schon vollbrachten Prophetenmord, sondern prophetische Verkündung dessen, was dem wahren Hirten des Volkes bevorstehe. Versteht aber der Prophet unter dem künftig schnöde Gemordeten den von Jesaja und Micha sowie Sach. 9, 9 verheissenen Davidssohn? Dies könnte man aus dem Vergleich mit der Klage um König Josia schliessen, sowie daraus, dass dieser Mann Gottes nachher (13, 7) als Hirte bezeichnet wird, was im Allgemeinen mehr auf einen König als auf einen Propheten führt. Anderseits steht hier das Haus David's nicht auf Seiten Gottes, sondern auf der Seite des Volkes als der Busse gar sehr bedürftig (vergl. auch 13, 1) und die parallele Weissagung Sach. 11 zeigt, dass auch ein Prophet das Hirtenamt bekleiden kann. Es ist uns nach dieser Parallele wahrscheinlicher, dass die Erfahrungen, welche der Prophet als solcher machte, ihn zu jenem Blick auf den wahren Volkshirten befähigten und er sich denselben in schlichter prophetischer Thätigkeit dachte, immerhin so, dass er den bessern Theil des Volkes leitet, bis die Ungunst der Grossen ihm noch ein schlimmeres Loos bereitet als das Capitel 11 geschilderte war.

Erst die Erfüllung hat ausser Zweifel gesetzt, dass der an Gottes statt sterbende Hirte kein anderer sei als jener, welcher Micha 5, 3 in göttlicher Majestät die Herde weidet. Was in der Weissagung ein ungeheurer Anthropomorphismus scheint, hat sich in Dem buchstäblich verwirklicht, welcher von sich sprechen konnte: Wer mich siehet, der siehet den Vater. Und auch was von der Bekehrung Juda's durch den Geist Gottes hier geredet ist, hat wenigstens anfangsweise seine Verwirklichung gefunden. Als am Pfingstfeste der Geist Gottes auf Jerusalem ausgegossen worden, da giengen Vielen die Augen auf. Petrus rief den Bewohnern jener Stadt zu: τοῦτον διὰ χειρὸς ἀνόμων προσπήξαντες

ἀνείλατε! Und es heisst, bei dieser Anklage sei ihnen ein Stich durch's Herz gegangen: κατενύγησαν τὴν καρδίαν Act. 2, 23, 37. Was sahen sie da, als ihnen die Decke von den Augen fiel? Dass sie den Herrn selbst durchbohrt hatten, den Sohn Gottes, der mit dem Vater Eins ist. Wenn dereinst die Vollzahl Israels inne werden wird, was es sei um den Treuesten und unvergleichlich Liebevollen, der ihm zum Hirten bestimmt war und den es in furchtbarer Verblendung zum Tode gebracht hat, dann wird der erste Blick auf ihn unsäglichen Schrecken bringen, das erste Gefühl herzdurchbohrender Schmerz der Selbstanklage sein. Aber dieser Schrecken ist ein heilbringender, dieser Schmerz ein beseligender. Denn der Geist der Gnade ist es, der ihn wirkt. Dass auch die Heiden zur Tödtung des grossen Hirten aus dem Stamme Juda's mitwirken mussten und daher mit zu klagen haben, wenn sie ihn schauen (Joh. 19, 37; Apok. 1, 7), ist in dieser Weissagung noch nicht ausgesprochen.

13, 1—6 sind mit 12, 9 ff. nahe zu verbinden. Das Werk der Gnade an Jerusalem wird weiter geschildert. Es besteht wie Jerem. 31, 33 f.; Ezech. 36, 25 f. in der Rechtfertigung und Heiligung. Erstere wird verheissen als die Wirkung einer von Gott eröffneten Quelle die zu Jerusalem fliessen werde:

13, 1. An jenem Tage wird eine Quelle eröffnet sein für das Haus David's und die Bewohner von Jerusalem für Sünde und Unreinigkeit.

Auf die Bussklagen des mit Blutschuld bedeckten Fürstenhauses und Volkes jener Stadt wird sich durch die Veranstaltung desselben gnadenreichen Gottes, der durch seinen Geist jene Busse geweckt hat, eine Reinigungsquelle öffnen. Die Busse selber kann nur die subjective Vorbedingung des Heils sein, das objective Medium zur Rechtfertigung oder Reinigung muss Gott schaffen. Während Jes. 53 als dieses Sühnmittel eben das Leiden und Sterben jenes Gottesknechts erkennen lässt, das nach Sach. 12 vom Volke verschuldet ist und den Gegenstand seiner Busstrauer bildet, bleibt obige Stelle bei der wunderbaren Quelle stehen, die schon nach Joel 4, 18 das künftige Jerusalem zieren soll, und begnügt sich, die Wirkung derselben anzugeben, die Joel 4, 21 auch genannt aber nicht ausdrücklich mit jenem be-

fruchtenden Wasser in Beziehung gesetzt war.[1]) Es wird eine Quelle sein zum Gebrauch des Hauses David's und der Bewohner von Jerusalem, Sünde und Unreinigkeit abzuwaschen. Das letztere Wort (נדה) geht sonst auf levitische Verunreinigung, die mit reinem Wasser abzuwaschen ist, das erstere (חטאת) auf eigentliche Versündigung; beides steht aber nach dem mosaischen Gesetz in innerem Zusammenhang, indem auch jene Unreinigkeit (Num. 19, 9) חטאת heisst, da sie einen ethischen Hintergrund hat, und auch die eigentliche Sünde oder Schuld unter den Begriff der Verunreinigung fällt,[2]) weshalb unser Prophet sie hier mit beiden Wörtern benennt und ihre Tilgung durch reines Wasser verheisst. Was die mannigfaltigen und mühsamen levitischen Entsündigungs- und Reinigungsgebräuche nicht wahrhaft zu Stande bringen, das wird der Herr dann einfach und vollkommen genügend schaffen: die Reinigung seiner Gemeinde von allem, was sie in seinen Augen missfällig macht. Die reichlich und immerdar fliessende göttliche Quelle macht jene unaufhörlich nöthig werdende Beschaffung künstlich hergestellter Sühnmittel überflüssig. Ist somit Jerusalem von den ihr anhaftenden Schulden zu einer priesterlichen Gemeinde (Num. 8, 7) gereinigt, so wird der Herr sie auch vor neuer Verschuldung bewahren, sie heiligen, was namentlich in Bezug auf zwei Quellen fortwährender Versündigung gesagt wird, die Abgötterei und das falsche Prophetenthum.

13, 2. Und geschehen wird's an jenem Tage, spricht Jahve der Heerschaaren, da will ich ausrotten die Namen der Götzen aus dem Lande und nicht wird man ihrer hinfort gedenken, und auch die Propheten und den Geist der Unreinigkeit will ich wegschaffen aus dem Lande.

Dass zur Zeit, wo unser Prophet redet, Götzendienst zu Jerusalem im Schwange geht, erhellt daraus, dass er vor allem die radicale Ausrottung dieses heillosen Unwesens als Gottes Heiligungsthat bezeichnet. Dies ist der Periode Sefanja's, Jeremia's, Ezechiel's völlig angemessen. Bis auf die letzte Spur, die

---

[1]) Sach. 14, 8 tritt mehr im Anschluss an Joel 4, 21 die befruchtende Wirkung dieser Quelle hervor. Daran lehnt sich endlich Ezechiel, der diese nach alt prophetischer Weise kurz hingeworfenen Züge 47, 1 ff. zu einem Gemälde ausführt. Der Beweis, dass dieses Abhängigkeitsverhältniss umzukehren sei, ist (trotz Stade, Zeitschr. für altt. Wft. 1881 S. 81 f.) noch nicht erbracht.

[2]) Vergl. das „Entsündigungswasser" Num. 8, 7, welcher Ausdruck deutlich auf die ethische Seite der Unreinigkeit weist.

Befleckung des Mundes und des Herzens will der Herr diese falschen Göttergebilde tilgen.[1]) Das Zweite, wovon Er das Land gründlichst säubern wird, ist das landläufige Prophetenthum, welches von einem unsaubern Geiste beherrscht ist und gleichfalls heidnischen Charakter angenommen hat, so dass es als hässlicher Makel vor Gott das Volk verunziert, welche Verurtheilung wieder vortrefflich in den Mund eines Zeitgenossen Jeremia's passt. So gänzlich wird der Herr dem Volke, das sich jetzt unberufen den Prophetenmantel umwirft und mit göttlichen Offenbarungen sich grossmacht, diesen Missbrauch verleiden, dass es dannzumal als die grösste Schande gelten, ja den Tod bringen wird, dieses Gewerbe zu betreiben und niemand es wird Wort haben wollen, dass er zu dieser unsaubern Zunft gehöre. Die eigenen Eltern werden solche Lügenpropheten anklagen, ja sie gewaltsam zum Tode bringen, wie man's jetzt den wahren Propheten macht.[2]) So gewitzigt ist dannzumal die Gemeinde durch all' das Unheil, das diese Schwärmer und Betrüger über sie heraufbeschworen haben. Dass unter den wegzuschaffenden Propheten 13, 2 nur die falschen verstanden seien (so richtig schon LXX, Targ., Syr.), hätte man nicht in Abrede stellen sollen. Wie könnte ein Prophet das wahre Prophetenthum neben dem Götzendienst als abzuthuenden Schandflecken des Landes bezeichnen und mit unsauberem Geist in nächsten Zusammenhang bringen![3]) Der Ausdruck lautet nicht in anderm Sinne allgemein als bei Jeremia,[4]) aus dessen Reden wir sehen, dass zu seiner Zeit falsches Prophetenthum das gewöhnliche, wahre Propheten eine verschwindende Ausnahme waren. Auch durch die Selbstverwundungen, welche Einer künftig für Narben ausgeben wird, die er im Raufhandel empfangen habe, gibt sich dieses Prophetenthum als ein ächt heidnisches zu erkennen, indem solche blutige Verwundungen zur Exaltirung des Geistes dienten. 1 Kön. 18, 28. Wir müssen es aber auch als eine unrichtige Ergänzung des prophe-

[1]) So im Anschluss an Hosea 2, 19. Siehe S. 259.

[2]) Vergl. 13, 3 דקר mit 12, 10.

[3]) רוח הטמאה 13, 2 nicht im allgemeinen unreiner Sinn und Geist, sondern im Gegensatz zum Geiste Gottes: Geist der Unsauberkeit, der von unreinen Mächten ausgeht.

[4]) Vergl. Jerem. 23, 13 ff.; Klagell. 2, 14; 4, 13 u. s. f.

tischen Gedankens ansehen, wenn Manche[1]) ihn so auslegen, als hätte der Seher das Aufhören des Prophetenthums für die Endzeit geweissagt, da dannzumal bei der allgemeinen göttlichen Erleuchtung es dessen nicht mehr bedürfe, so dass, wer sich als Prophet ausgebe, schon durch diese angemasste Sonderstellung sich als Betrüger verrathe. Was Jeremia 31, 34 von der künftigen Mündigkeit der Gemeinde sagt, kommt hier nur insofern in Betracht, als die Gabe der Geisterprüfung, die jetzt gänzlich mangelt, dann so allgemein sein wird, dass ein Lügenprophet nicht einmal vor seinen Eltern Gnade findet. Wir haben also hier nur die negative Seite, wozu Joel 3, 1 f. die positive Ergänzung gibt.

Der gegenwärtige unglückselige Zustand aber, wo die herrlichsten Gaben Gottes dem widergöttlichen Geiste dienen müssen, wird zum furchtbarsten Gerichte führen, indem der Herr sein erwähltes Werkzeug fallen lässt und so die Besten, die sich an dasselbe noch halten, dem Verderben preisgibt, 13, 7:

Schwert, erhebe dich[2]) über Meinen Hirten, und wider den Mann Meiner Gemeinschaft![3]) spricht Jahve der Heerschaaren. Schlage den Hirten, dass sich zerstreuen die Schafe und kehren will ich meine Hand wider die Geringen.

Dass man diesen Spruch 13, 7—9 mit Capitel 11 unmittelbar verbinden wollte, als stünde er hier nicht am rechten Ort (Ewald, Stade), war nur bei gänzlicher Verkennung seiner Bedeutung möglich. Zwar muss der hier gemeinte Hirte eine ganz ähnliche Stellung zu Gott und der Gemeinde einnehmen, wie dort der Prophet 11, 1 ff.; allein an den Schluss jenes Capitels passt 13, 7 nicht, weil dort der gute Hirte unterdessen abgedankt hat und die Herde nicht mehr unter ihm steht. Unbegreiflich aber ist es, wie man den, welchen der Herr so nachdrücklich als seinen Hirten und Mann seiner vertrauten Gemeinschaft bezeichnet, und an dem

---

[1]) Hitzig, Köhler, Stade, und Andere. Dass unser Sacharja selber kein Prophet sein wolle (Hitzig, Stade), ist nur insofern zuzugeben, als er nicht zu der „heillosen Kaste" (Hitzig), die sich so nennt, gehören will.

[2]) Eigentlich: wache auf! עורי ist gegen die Regel Milra wie Richt. 5, 12; Sacharja 9, 9, weil der jambische Tonfall solcher Aufforderung angemessener. Man beachte auch den Gleichklang mit רעי und עמיתי.

[3]) עמית kommt sonst in der concreten Bedeutung Genosse (= רֵעַ) vor; hier in der ursprünglicheren: Genossenschaft, Gemeinschaft. Recht unglücklich Ewald: „meinen Herrn Neffen"; so nenne Gott den schlechten Monarchen, der als König ihm doch nahe stehe!

die geringen, wehrlosen Schafe ihren Schutz haben, mit dem schlimmen, liederlichen Hirten 11, 15—17 verwechseln konnte![1]) Vielmehr ist es Einer, dessen Führung die letzte Zuflucht der armen, treuen Gemeinde ist, ein mit Gott in inniger Verwandtschaft stehender Hüter derselben, gewiss kein anderer als der, von dessen gewaltsamem Tod 12, 10 so redet, als wäre in ihm der Herr selber gemordet worden. Daran kann uns nicht irre machen, dass 12, 10 sein Tod auf die Gewaltthat des Volkes, 13, 7 auf das göttliche Verhängniss zurückgeführt ist. Beides hat seine Richtigkeit. Seine Ermordung ist ebensosehr des Volkes gröbste Sünde als Gottes schwerstes Gericht, da es sich durch nichts so furchtbar straft wie dadurch, dass es sich jenes Hauptes gewaltsam entledigt, in welchem die Gemeinschaft mit Gott sich vermenschlicht.

Die bei dem mystischen Charakter dieser Gesichte schwierige Frage, an welcherlei Persönlichkeit der Prophet bei diesem gottvertrauten Hirten gedacht habe, beantwortet sich also hier wie 12, 10. Zu beachten ist, dass durch die Tödtung desselben nach 13, 8 f. das über Juda hereinbrechende Gericht sich vollendet, indem nach seiner Hinraffung das Volk zu zwei Dritteln vertilgt wird, während das letzte Dritttheil[2]) ins Läuterungsfeuer gebracht wird, aus welchem es als reines Metall hervorgeht, ausgeschmolzen zum wahren Gottesvolke (13, 9 wie Hosea 2, 25). Die Macht des Gerichtes wird somit durch den Fall des gotterwählten Hirten entfesselt; der Seher schaut diesen mit der Auflösung des Gottesstaates zusammen. Ob nun vor seinen Augen ein gottseliger Fürst aus David's Hause stehe, oder, was uns nach dem verwandten Capitel 11 wahrscheinlicher ist, ein prophetisches Haupt der Gemeinde, in welchem Gott noch einmal unmittelbar ihre Führung übernimmt, das Hauptmoment dieser Weissagung ist, dass der wahre Stellvertreter Gottes in Juda durch die Schuld des Volkes leiden und sterben muss, und dass das die schlimmste Katastrophe sein wird, wenn dieser gottverwandte Hirte dem Hasse seines Volkes, der eigentlich Gott selber gilt, erliegt, und dieses so das Mass seiner Feindschaft wider den Herrn voll macht.

[1]) Auch Hitzig versteht darunter einen schlimmen, wenn auch rechtmässigen König.

[2]) Vergl. Ezech. 5, 2 f.

Hier haben wir einen tiefen Blick in Gottes Plan, der von Deuterojesaja weiter entfaltet und wesentlich ergänzt wird.

Stellte sich nun auch für den Propheten dieses furchtbare Ereigniss in unmittelbarem Zusammenhang mit dem zu seiner Zeit bevorstehenden Fall Jerusalems dar, so hat sich doch diese Weissagung weder in dem, was dabei Juda's gottentfremdeter König noch in dem, was ein Jeremia als ächter Volkshirte leiden musste, irgend erschöpft. Nur vorbildlich konnte das Martyrium der treuen Gottesknechte dabei sein, wie die Verwerthung desselben im zweiten Jesajabuch beweist. Erst als Juda den völlig mit Gott geeinten Propheten aus David's Haus an's Kreuz brachte, hat sein Geschick sich vollendet; es ist hirtenlos geworden und in die Hände der Räuber und Mörder gefallen. Darum hat Jesus, der sich mit Beziehung auf solche Weissagungen „den guten Hirten" nannte (Joh. 10, 11 ff.) in der letzten Nacht seine Jünger ausdrücklich auf Sach. 13, 7 hingewiesen,[1]) welches Wort jetzt an ihm und an ihnen in Erfüllung gehen müsse. Konnte er allein dank seinem einzigartigen Verhältniss zu Gott jenen königlichen und dabei so volksfreundlichen Titel ganz und voll für sich in Anspruch nehmen, so hatte erst sein Tod die ganze für sein Volk so verhängnissvolle Bedeutung, die der Seher dem gewaltsamen Ende des treuesten Hirten beilegt. Dass dieses Bild des leidenden und sterbenden Gottesfreundes wie das Jesaja 53 entworfene einer Vereinigung mit dem von den Propheten gestalteten Bild des davidischen Friedenskönigs mit Macht zustrebe, hat auch die Synagoge gefühlt (wovon später), allein erst Jesus Christus hat die Vereinigung der beiden scheinbar auch unvereinbar auseinanderstrebenden Gestalten gebracht und damit als möglich und wirklich vom Geist der Weissagung beabsichtigt erwiesen. Aus David's Herrscherhaus entsprossen, ist er doch mit keinem andern Rechtstitel als dem des guten Hirten, den Gott gesandt, vor sein Volk getreten und hat sich ohne Widerstand abdanken ja zu Tode martern lassen, ohne dass darum sein Reich des Heils und Friedens in seiner siegreichen Entfaltung gehemmt worden wäre.

Eine neue eschatologische Rede desselben Propheten bietet Capitel 14. Der Tag des Herrn wird hier von einer anderen

---

[1]) Matth. 26, 31; Marc. 14, 27; vergl. Joh. 16, 32.

Seite beleuchtet als Capitel 12. Zunächst wird an demselben Jerusalem von allen Heiden angefallen und eingenommen, wobei die Hälfte des Volkes in der Stadt zurückbleibt (14, 1, 2). Dann zieht der Herr aus wider die Feinde seiner Stadt (14, 3) um sie vor derselben zu schlagen durch wunderbare Seuche (12) und indem er sie unter sich in's Handgemenge gerathen lässt (13). Diese zwei verschiedenen Acte (14, 1 f. und 14, 3 ff.) werden unter den Begriff des „Tages Jahve's" Vers 1 zusammengefasst, welcher somit nicht eine strenge zeitliche Einheit darstellt; dass er aber anderseits sich einheitlicher concentriren kann, zeigt Vers 6 f., wo auf diese Einheit Gewicht gelegt wird. Im übrigen ist auch hier diesem Seher jener transcendentale Charakter eigen, den wir z. B. Jes. 24—27 fanden, wobei der Blick weniger als es anderswo der Fall ist, durch den Rahmen der historischen Gegenwart eingefasst wird, sondern vielmehr aus der Höhenperspective auch die irdischen Dinge zwar sehr concret, aber in geistiger Absolutheit schaut, und die vermittelnden Übergänge gänzlich wegfallen. So sind es gleich Vers 2 alle Völker, nicht die Chaldäer allein, welche Jerusalem erobern, und an deren Sieg wird unmittelbar (Vers 3) das göttliche Gericht über sie angeknüpft. Mitten in den Gerichtsact hinein drängt sich das Bild des aus demselben hervorgehenden neuen Gottesreiches (8—11) und an die Vertilgung der Heiden schliesst sich ohne weiteres ihre Huldigung in Jerusalem 16 ff. Die Schilderung ist stark visionär, so dass zwar Alles sinnliche Formen annimmt, aber diese nirgends blos sinnlich verstanden werden können, indem diese äussere Gestaltung sich nur als die Hülle des geheimnissvollen göttlichen Waltens zu erkennen gibt. In Form und Inhalt schliesst sich so der Seher am meisten an Joel an. Das Gesagte gilt gleich von dem Gemälde des Völkergerichtstages Vers 3 ff.

14, 3. Und ausziehen wird Jahve und streiten wider jene Heiden wie am Tage da er stritt, am Tag des Handgemenges. (4) Und stehen werden seine Füsse an jenem Tage auf dem Ölberg, der vor Jerusalem liegt nach Morgen. Und spalten wird sich der Ölberg von der Mitte aus nach Sonnenaufgang und meerwärts zu einem sehr grossen Thal und weichen wird die Hälfte des Berges nach Mitternacht und die Hälfte nach Mittag. (5) Und ihr werdet fliehen in's Thal meiner Berge; denn reichen wird das Thal der Berge bis Azel. Und ihr werdet fliehen, wie ihr geflohen seid vor dem Erdbeben in den Tagen Usia's, des Königs von Juda. Und kommen wird Jahve, mein Gott, alle Heiligen

mit Dir. (6) Und es wird geschehn, an jenem Tag wird kein Licht sein, die Prachtgestirne werden sich verhüllen. (7) Und es wird ein bestimmter Tag sein, der dem Herrn bekannt ist, nicht Tag und nicht Nacht, aber auf die Abendzeit wird es licht werden.

Ähnlich wie Joel 4 vollzieht sich hier das Völkergericht in unmittelbarer Nähe Jerusalems, da die Heiden wider diese Stadt zusammengeströmt sind, insbesondere im Kidronthal wimmeln. Über diesem nimmt der Herr, der, wie einst als Kämpfer für sein Volk, auszieht, auf dem die Stadt beherrschenden Ölberg [1]) seinen Standort. Der Berg aber theilt sich wunderbar, so dass ein breites Thal rings von Bergwand umschlossen, entsteht. Dahin, in's „Thal meiner Berge," das heisst in das Thal, welches die wunderbar vom Herrn gebauten Berge einschliessen, fliehen die furchtbar durch das Wanken der Erde erschreckten Bewohner Jerusalems unwillkürlich, [2]) so dass der Berg, auf welchem Gott, der Weltrichter, steht, seiner Gemeinde zur schirmenden Burg wird. So schafft er ihr unerwartete Hülfe im letzten Entscheidungskampfe. Dann kommt Er, bei dessen Erscheinen das Wort des Sehers in Gebet übergeht: alle Heiligen mit Dir! Gemeint sind wie Joel 4, 11 die den Richter begleitenden und sein Urtheil vollstreckenden Engel. Auch Vers 6 f. lehnt sich an die seit Joel übliche Vorstellung vom Tage des Herrn: geheimnissvolle Finsterniss wird diesen unheilschwangern Tag umdunkeln. Er erfreut sich nicht des lieben Himmelslichtes. [3]) Es wird jenem einen, dem Herrn bewussten und von ihm bestimmten Tage das Tageslicht fehlen. Nachdem aber den ganzen Tag über Licht und Finsterniss mit einander gerungen haben, [4]) wird es auf die Abendzeit licht werden, wie nach schwerem Gewitter. *Post tenebras lux!* ist ja das Motto der ganzen Prophetie. Auch die furchtbare Katastrophe des Endgerichts, welche hier wie bei Joel zunächst

[1]) Vergl. Ezech. 11, 23.

[2]) Dass sie unmittelbar von der Stadt in jenes Thal gelangen können, sagt der Zusatz mit dem dunkeln Wort אצל, was nach Micha 1, 11 von einer Localität in unmittelbarster Nähe Jerusalems zu verstehen ist.

[3]) Vergl. Joel 3, 4; 4, 15. Sach. 14, 6 ist das *ketib* festzuhalten יְקָרוֹת, יְקָפְאוּן die prächtigen (Gestirne vergl. Hiob. 31, 26) werden sich einziehen nach Joel 4, 15; wenig angemessen liest das *keri*: קָרוֹת וְקִפָּאוֹן Kälte und Frost.

[4]) Vergl. „Es war nicht Nacht, es war nicht Tag,
Es war unheimlich Grauen."

in undurchdringliches Dunkel gehüllt wird, führt zum Lichte und Leben. Das verjüngte Jerusalem geht daraus hervor, von welchem aus unversiegliche lebendige Wasser das Land durchströmen 14, 8.

14, 9. Und an jenem Tage wird Jahve König werden über die ganze Erde. An jenem Tage wird Jahve einzig sein und sein Name einzig.

Das Ergebniss des Endgerichts ist die uneingeschränkte Herrschaft des wahren, in Israel geoffenbarten Gottes, der bereits der Herr der ganzen Erde ist in gewissem Sinn (Micha 4, 13), aber dann als König allgemein anerkannt wird, nachdem alle Heiden seine Macht erfahren haben. Der Sieg über die ganze Völkerwelt bringt nothwendig diese universale Gottesherrschaft zuwege, weshalb כל הארץ nicht mit Köhler auf das Land Juda wie im folgenden Verse zu beschränken ist, wo die Residenz dieses Weltherrschers gemalt wird. Jahve wird Einer sein, d. h. als der einzige Gott, wie ihn das Gesetz längst Israel eingeschärft hat, von aller Welt erkannt werden und so thatsächlich keinen andern Gott mehr neben sich haben.[1]) Auch die verhängnissvolle Mannigfaltigkeit seines Namens bei Israel und den Völkern wird aufhören, die ihn selber vervielfältigte, indem ihm Doppelgänger aus der verschiedenen Auffassung seines Wesens erwuchsen. Sein wahrer, gegen alle Missdeutung geschützter Name wird dank seiner vollkommenen Offenbarung in Aller Munde sein.

Vers 10 f. wird in geographischer Bestimmtheit aber nicht ohne ideale Verklärung der „heilige Berg" beschrieben, auf welchem dann Gott Wohnung nimmt. Es ist das in vollem Umfang hergestellte und zur offenkundigen Auszeichnung erhöhte Jerusalem, von fruchtbarer Landschaft rings umgeben, sicher vor dem Banne, das heisst dem Vernichtungsgericht des Herrn, weil die Todsünden aufgehört haben. Noch einmal aber fällt 14, 12 ff. der Blick zurück auf die Gerichtsthat des Herrn; jetzt erst wird ihr Modus näher angegeben, und zwar mit grässlichen Farben. Sie werden in Folge der Plage, womit sie der Herr schlägt, hinfaulen bei lebendigem Leibe und auch untereinander sich niedermachen, zwei Arten des Völkergerichts, wie sie in kleinerem Massstab die Geschichte mehrfach bot,[2]) und wie sie immer wieder

[1]) Deut. 6, 4; vergl. 4, 35. 39; 5, 7; Exod. 20, 3.

[2]) Vergl. zur ersteren besonders Jes. 37, 36; zur zweiten Richt. 7, 22; 2 Chron. 20, 23. Siehe auch oben S. 241.

an den Feinden Gottes sich vollziehen. So wird für die Streiter Jerusalems höchstens die Verfolgung, an der auch Juda theilnimmt[1]) und die Theilung der Beute übrig bleiben.

Alle Heiden aber, die diesem Vernichtungsgerichte entronnen sind, werden alljährlich zur Residenz des Königs Jahve heraufziehen, um ihre Anbetung darzubringen und so mit Israel zusammen Eine grosse Festgemeinde bilden, welche die Hüttenfeier begeht 14, 16 ff. und dabei nach der Bedeutung dieses Festes den Dank für die Spenden der Natur darbringt und um weiteren Segen für die Erde fleht. Wer nicht dorthin zöge, wäre vom Regen, also vom Segen ausgeschlossen, auch das auf andere Weise bewässerte Ägypten nicht ausgenommen (vergl. Seite 243), Das Gedeihen jedes Landes, die Wohlfahrt jedes Volkes hängt somit davon ab, ob es dem König des Gottesreiches, Jahve der Heerschaaren huldigt oder nicht. Endlich wird uns noch ein Blick eröffnet in die priesterliche Heiligkeit der Gottesstadt:

14, 20 f. An jenem Tage wird auf den Schellen der Rosse stehen „Heiligthum Jahve's", und es werden die Töpfe im Hause Jahve's wie die Opferschalen vor dem Altare sein. Und jeglicher Topf zu Jerusalem und in Juda wird Heiligthum Jahve's der Heerschaaren sein, und es kommen alle Opfernden und nehmen davon und kochen darin, und kein Kanaaniter wird mehr im Hause des Herrn der Heerschaaren sein an jenem Tage.

Der allgemeinen Ausbreitung des Reiches Gottes über die ganze Erde entspricht die ungemeinste Steigerung der Heiligkeit Jerusalems, wo das an sich Profanste und Weltlichste den Stempel des heiligen Gottes tragen wird. Als Exempel dafür stehen die Schellen der Pferde, die bisher nur weltlichen Zwecken dienten als Zuflucht und Prunkmittel eitler Fürsten (9, 10). Auf ihren Schellen steht dereinst die Weihinschrift, die sonst auf dem Diadem des Hohenpriesters zu lesen war. Es ist also nichts so irdisch und weltlich, dass es dann nicht durch Gottes Nähe zum Dienste des Höchsten geweiht würde. Und was bisher den geringsten Grad von Heiligkeit hatte, wie die im Tempel zum Kochen des Opferfleisches gebrauchten Töpfe, wird dann so heilig sein, dass man es vor den Herrn bringen darf wie die mit Blut gefüllten und zum Altar getragenen Opferschalen. Ja jedes Geschirr in

[1]) Dass Vers 14 nicht, wie die Meisten meinen, von einem Kampf Juda's wider Jerusalem die Rede sein kann, ergibt der Context. Siehe Köhler zu dieser Stelle.

Juda-Jerusalem wird den Charakter der Heiligkeit haben, so dass die massenhaft erschienenen Fremdlinge sich ihrer unbedenklich zu gottesdienstlichem Zwecke bedienen können. In Folge dessen wird im Tempel, das heisst in dem Bezirk desselben, das unwürdige Schachern um neue Töpfe und opferbare Thiere, welches die Krämer[1]) dahin lockt, aufhören. Dieser schon dem Propheten widerliche Handel, gegen welchen bedeutsamer Weise unser Herr mit Feuereifer als gegen eine Entweihung des Heiligthums aufgetreten ist,[2]) wird dort überflüssig und unmöglich werden, wenn erst Alles im Lande heilig ist. Wir sehen: Wie das Heiligthum sich erweitert, so dass alle Völker in seinen Vorhöfen erscheinen, so nimmt die Heiligkeit des darin wohnenden Gottes eine solche Intensität an, dass sie im Lande Alles durchdringt. So hat es ein Prophet geschaut und gesprochen zu einer Zeit, wo, wie er deutlich sah, der Tempel und die heilige Stadt dem Untergang verfallen waren!

[1]) כנעני ist wohl hier mit Hitzig nicht im nationalen, sondern im beruflichen Sinne zu nehmen. Vergl. Prov. 31, 24; Hiob. 40, 30; Jes. 23, 8.

[2]) Matth. 21, 12 f.; Marc. 11, 15 ff.; Luk. 19, 45 f.; Joh. 2, 14 ff.

V. ABSCHNITT.

Die Propheten des Exils: Ezechiel, Jesaja 40–66.

§ 38. Ezechiel's Sprüche und Visionen.

Einen merklichen Unterschied zeigt, verglichen mit der bisherigen prophetischen Predigt, die Weissagung aus der Zeit des Exils. Stand bisher die Androhung des auflösenden Gerichtes überall im Vordergrund, so bildet jetzt, nachdem sich dieses voll ausgewirkt hat, die Verheissung der Erlösung und Neugeburt des Gottesvolkes den Hauptinhalt der prophetischen Verkündigung. Den Übergang stellt Ezechiel[1]) dar, der jüngere Zeitgenosse Jeremia's, der schon vor Jerusalems Fall mit König Jojachin deportirt, in seiner Verbannung zum Prophetenamt berufen worden war. Im ersten Theil seines Buches (1—24), der vor 588 gesprochen ist, herrscht nämlich noch die Gerichtspredigt vor. Das widerspenstige Haus Israel (Juda), die Stadt Jerusalem mit ihrem durch heidnische Gräuel befleckten Tempel sind dem Gerichte verfallen, Juda muss wie Israel in die Verbannung. Allein nachdem all' das geschehen ist, ergeht im zweiten Theil 33—48 ungetrübt in hellem vollem Tone der Spruch der Verheissung, der vorher nur hie und da die strafenden Reden durchbrach.

Wir haben zunächst diese Lichtblicke in dem Buch voller Klagen, Ach und Wehe, hervorzuheben. Die über das Volk verhängte Verbannung soll nur eine abgemessene Zahl von Jahren dauern (4, 5 f.) gleich der ägyptischen Knechtschaft; von dem

[1]) Vergl. meinen Art. Ezechiel in Herzog's Real-Encyklopädie (2. Aufl.), IV, 462 ff.

in seiner grossen Mehrzahl dem Gericht überantworteten Volk wird ein geringer Rest dennoch für die Zukunft aufbewahrt (5, 3); dieser wird aus allen Ländern, wohin er zersprengt worden, wieder gesammelt werden (11, 17). Gerade da, wo vom Wegzug der göttlichen Schechina aus dem Heiligthum die Rede ist, wird auch eine künftige Verinnerlichung des Verhältnisses der Gemeinde zu Gott analog der von Jeremia (31, 31 ff.) verheissenen verkündet, Ezech. 11, 19 f., welcher Spruch sich im verheissenden Theil voller wiederholt 36, 25 ff.

Auch die symbolische Schilderung der Geschichte Jerusalem's Capitel 16 endigt mit der Verheissung unerhörter Gnadenerfahrung nach dem Gericht. Die Darstellung ist zwiefach symbolisch, da die Stadt nach ihrer Entwicklung gezeichnet, aber die Gemeinde darin abgebildet und eben um dieses geistigen, sittlichen Charakters Jerusalems willen dasselbe persönlich als ein Weib vorgeführt wird. Es ist ein rechtloses Findelkind gewesen, dem Jahve aus lauter Mitleiden zärtliche Pflege zugewendet und so zum Leben und Wachsthum verholfen hat. Aber ein missrathenes, undankbares Pflegekind war es, das, statt seinem rechtmässigen Herrn treu zu bleiben, sich der Buhlerei ergab und darum die Schande tragen muss. Seine Geschichte jedoch wird nicht damit endigen, sondern mit göttlicher Begnadigung der Untreuen, mit welcher der Herr seinen Bund neu und für ewig aufrichtet. Jerusalem hat es freilich schlimmer getrieben als Samarien und selbst Sodom, ihre Schwestern (16, 49. 51). Allein der Herr wird auch diese wiederbringen, um sich Jerusalems wieder erbarmen zu können (16, 53). Diese Verkettung der Begnadigung Jerusalems mit derjenigen Sodoms, welches selbstverständlich typisch oder repräsentativ steht für das ferne von Gott verkommene Heidenthum[1]), ist in alle Wege ausserordentlich bedeutsam. Es liegt darin, dass Gott nicht nach parteiischer Willkür Gericht und Gnade ergehen lasse, sondern dass dieselbe Barmherzigkeit, welche seinem in Sünde und Fluch verstrickten Bundesvolk schliesslich zu gute komme, auch an der um der gleichen Ver-

[1]) So auch Hos. 11, 8; Matth. 10, 15; Marc. 6, 11. Gegenüber ersterer Stelle (Seite 267) zeigt die unsere einen wesentlichen Fortschritt. Die Barmherzigkeit des Herrn, die von seinem Volke nicht lassen kann, wird sich Aller erbarmen, um es zu retten.

schuldungen willen gerichteten, aber eher entschuldbaren Heidenwelt sich zuletzt erweisen müsse. Wenn Smend geltend macht (mit Verweisung auf 47), dass Ezechiel weiterhin dem Gedanken einer Wiederherstellung Sodoms keine Folge gebe, so ist aus dem Fehlen einer Darstellung der bekehrten Heidenwelt ausserhalb Kanaans in den Gesichten 40—48 nur der allerdings wichtige Schluss zu ziehen, dass jenes Gemälde durchaus nicht das Gesammtbild der Herrschaft Gottes auf Erden gibt, welches Ezechiel vorschwebte. Dass dagegen unser Spruch von der Herstellung der gerichteten Heidenstädte vollkommen ernst gemeint sei, kann man nicht mit Fug bestreiten[1]), wenn man 16, 61 liest, in welches Verhältniss sie zu Jerusalem treten und dass in dieser Erhebung der letztern zur Mutterstadt ihre höchste Auszeichnung und zugleich ihre tiefste Beschämung liegen soll. Der Schluss lautet nämlich:

16, 60. Aber ich will gedenken meines Bundes mit dir in den Tagen deiner Jugend und dir aufrichten einen ewigen Bund. (61) Und gedenken wirst du an deine Wege und die Schande fühlen, wenn du deine Schwestern (zu dir) nimmst, die grösser sind als du zu denen, die kleiner als du und ich sie dir gebe zu Töchtern, und zwar nicht kraft deines Bundes. (62) Und ich will meinen Bund mit dir aufrichten und erfahren sollst du, dass ich Jahve bin, (63) auf dass du dess gedenkest und beschämt werdest und nicht mehr den Mund aufthuest[2]) vor deinem Schmachgefühl, wenn ich dir Sühnung schaffe für Alles, was du gethan, spricht der Allherr Jahve.

Das ganze ausdrucksvolle Gemälde, welches dieses Capitel von den Wegen Gottes und denen seiner Gemeinde entwirft, ist darauf angelegt, seine unergründliche Liebe und ihre Unwürdigkeit in's Licht zu setzen. War der Anfang der Geschichte Jerusalems eine göttliche Gnadenwahl, so wird das Ende lauter Begnadigung sein. In lebendiger Erinnerung werden dann ihre Sündenwege vor ihr stehen, die sie gänzlich des Bundessegens verlustig machen sollten. Sie wird es dann wissen, dass Gottes Liebe, die sie fortan ewig umfängt, nur deshalb sich ihr wieder zugewendet hat, weil sie unendliche Barmherzigkeit ist, die Gnade für Recht ergehen lässt. Die Wohlthaten Gottes werden ihr den

---

1) Smend will diese Aussicht nur aus einem „momentanen polemischen Interesse" ableiten.

2) „Aufthun des Mundes" (so nur noch bei Ezech. 21, 29) ist nicht eben Hochmuth, sondern παῤῥησία, die Äusserung fröhlichen Selbstvertrauens.

Mund schliessen, weil sie in Zerknirschung fühlt, wie wenig sie solcher Auszeichnung werth ist. So kommt durch die wohlthuende Gnade die tiefste Demüthigung, die Bekehrung des Innersten zu Stande, welche das strengste Gericht nicht zu bewirken vermag. Es gipfelt aber diese unverdiente göttliche Beseligung darin, dass diese Stadt, welche von Natur kein Vorrecht hat vor ihren Schwestern und nach ihrem bundesbrüchigen Betragen die letzte zu sein verurtheilt wäre, die andern zu eigen bekommt, so zwar, dass sie die Mutter der übrigen wird, sowohl derer, die an Alter und Grösse sie übertreffen, als der geringeren. Das folgt nicht aus ihrem Bundesrecht, denn dieses hat sie durch Bundesbruch verloren, sondern geschieht durch freie Gnadenthat des Herrn.[1]) Es sollte nicht nöthig sein zu bemerken, dass unter diesen grossen und kleinen Städten, welche sich alle, unbesehen ihren Rang, den sie bisher in der Welt hatten, Jerusalem unterordnen müssen als der Stadt, wo Gott wohnt und durch welche seine Offenbarung sich vermittelt, nicht blos speciell Samarien und Sodom mit den umliegenden „Töchtern" gemeint sein können, sondern dass hier von den Städten überhaupt im Grund das gesagt ist, was Psalm 87 von den Völkern: dass sie in ein geistiges Kindschaftsverhältniss zu Jerusalem treten werden, so dass die Lebensquelle, welche dort vom lebendigen Gott ausgeht, auf sie überströmt. Dass Samarien und Sodom, diese beiden Muster, welche die Gottentfremdung in bedeutsamer Steigerung bis zum höchsten Grade darstellen, eingeschlossen sind, ist unläugbar; nirgends ist im Alten Testament die allerbarmende Gnade des Herrn herrlicher aufgedeckt als hier.

Um von Ezechiel's Prophetie ein wahres Bild zu gewinnen, darf man solche vielsagende Züge nicht ignoriren oder ungebührlich abschwächen. Weit davon entfernt, in gesetzliche Leistungen den Grund des Heils und somit den Schwerpunkt der Frömmigkeit zu verlegen, hat gerade dieser Prophet die alleinseligmachende

---

[1]) Vers ולא מבריתך. Nicht aus einem Bund, der dein wäre, kraft dessen du etwas zu fordern hättest. Zwar folgt jene Stellung Israels schon aus dem Bund Gottes mit Abraham, allein jener Bund aus den Tagen der Jugend (60) ist gebrochen, gehört ihm also mit seinen Rechten nicht mehr zu. Es ist darum ein neuer Bund, eine freie Bestimmung der Gnade Gottes. Irrig Schröder nach Joh. 10, 16: solche die gesetzlos waren, nicht deinem Bund angehörten.

göttliche Gnade und ihre Allgenugsamkeit auf's allerstärkste betont. Unbarmherzig deckt er gleich Jeremia das Unzureichende der landläufigen theokratischen Gerechtigkeit auf, womit der fleischliche Sinn der Juden sich genugthat, und zerstört die auf den angeerbten Bund und das Bürgerthum von Jerusalem gebauten Ansprüche. Der Bund des Gesetzes ist nach ihm kraftlos gemacht durch die Sünde; der neue ewige Bund, den der Herr aufrichtet, wird seine souveräne Gnade zum alleinigen Grunde haben. Solche überschwengliche Gnade aber wird die schlimmste Sünderin, Jerusalem den Städten der Erde zu vermitteln haben und so zu ihrer tiefsten Beschämung deren geistliche Mutter werden.

Auch Ezechiel 17, die Allegorie von der libanonischen Ceder, das heisst dem Hause David's enthält zwar das Gericht über den treulosen Vasallen Zedekia, der sich auf Ägypten verlässt, statt seinem Lehnsherrn, dem babylonischen König treu zu bleiben. Aber die Geschichte dieser Ceder schliesst mit ehrenvoller Erhöhung, wie Vers 22—24 bezeugen.

17, 22. So spricht der Allherr Jahve: Ich aber will nehmen von der Laubkrone der hohen Ceder und setzen — von ihren obersten Schösslingen breche ich aus einen zarten und Ich pflanze ihn auf hohem und erhöhtem Berg. (23) Auf dem erhabenen Berge Israel will ich ihn pflanzen, und er wird Laub tragen und Frucht ansetzen und zur Prachtceder werden, und nisten werden unter ihr alle Vögel, alles Geflügel wird unter dem Schatten ihrer Zweige wohnen. (24) Und inne werden alle Bäume des Gefildes, dass ich Jahve bin, und erniedrige den hohen Baum und erhöhe den niedrigen Baum, Ich mache verdorren den saftigen Baum und ausschlagen den dürren Baum. Ich Jahve habe es geredet und führe es aus.

Der chaldäische Adler hat den Wipfel der Ceder entführt in das Land und die Stadt der Krämer (Babel). Allein diesem exilirten Königshaus steht in der Zukunft die Erhebung zur Weltherrschaft bevor. Was Gott thut, steht in deutlichem Gegensatz zu dem, was der chaldäische Adler gethan hat. Gott erhöht das Erniedrigte. Von der in's Niederland versetzten hohen Ceder welche noch hoch heisst nach der Würde, die ihr vor Gott zukommt, bricht der Herr eines der obersten Zweiglein aus, das Höchste der Würde nach, was jenes Haus getragen hat und welches hervorzubringen seine Bestimmung war, und dieses saftig grüne Zweiglein, noch zart, aber voller göttlicher Lebenskraft, pflanzt Er sorgsam auf hochragendem Berg, auf der Gebirgs-

höhe Israel's, wohin es gehört. Dabei denkt der Prophet zunächst an die hochliegenden Wohnsitze Israel's (34, 14) dessen Land über Babylonien so emporragt, wie Israel über den Völkern. Dies schliesst aber nicht aus, dass ihm bei dem „hohen, erhöhten" Berg specieller noch der künftige Zion (40, 2; vergl. Jes. 2, 2; Micha 4, 1) vorschwebte, da auch innerhalb des Landes Israel die Ceder einen beherrschenden Standort einnehmen wird. Dort wird das erst winzige Zweiglein zum gewaltigen Baume aufwachsen, unter dem alle Vögel des Himmels Schatten suchen — ein dem Morgenländer wohl verständliches Bild der Weltherrschaft, indem der Baum beherrscht, was er beschattet und Alles sich in den Schatten dieses Baumes begibt.[1]) Vers 24 führt noch bestimmter aus, dass alle Reiche (Bäume) die Superiorität dieses Herrschers anerkennen werden, beziehungsweise seines Gottes, der das hohe Reich erniedrigt und das niedrige erhöht. Der hohe saftige Baum, dessen Erniedrigung das Werk des Herrn ist, geht hier nicht vornehmlich auf den einstigen Zustand Israel's, sondern auf die jetzt mächtigen Weltreiche, deren Erniedrigung bevorsteht.

Somit verkündet auch Ezechiel eine Neugeburt des davidischen Hauses, welches ganz von unten auf durch Einen Sprössling wieder sich erheben und zur Weltherrschaft gelangen wird wie Jesaja 7, 14 ff.; 9, 5 ff.; 11, 1 ff.; Micha 4, 1 ff. Die Niedrigkeit, aus welcher diese Herrschaft aufgeht, ist für seinen Blick das babylonische Exil. Dass freilich Serubabel, der aus Babel nach dem Zion zurück verpflanzte Spross, das Wort dieser Weissagung nicht erschöpfte, leuchtet ein. Denn die hier ihm zugesprochene allgemein anerkannte göttliche Gewalt blieb ihm versagt.

Ehe Ezechiel's Weissagung das kommende Heil ungetrübt entfalten durfte, musste das Gericht an Jerusalem zur Thatsache werden. Während der langwierigen Belagerung der Stadt verstummte der Prophet. In die hiedurch entstandene Lücke seines Buches hat er Capitel 25—32 die zum Theil in spätere Zeit fallenden Orakel über fremde Völker eingeschaltet, welche das Gericht über diese verkünden, nicht ohne dass mit ihrer Er-

[1]) Vergl. Ezech. 31, 6; Dan. 4, 7 ff.; Matth. 13, 31 f.; Marc. 4, 31; Luk. 13, 19.

niedrigung 29, 21 die Erhöhung Israel's in Verbindung gebracht wäre. Ihm wird das abgeschlagene Horn (Klagel. 2, 3) wieder sprossen, worunter die Macht im allgemeinen, nicht speciell der Messias[1]) gemeint ist, und die Plackereien der Feinde ringsumher werden aufhören, Ezech. 28, 24.

Mit dem Capitel 33 gemeldeten Fall Jerusalems beginnt der zweite Haupttheil des Buches. Wie Ezechiel Alles auf die Gnade des Herrn als den letzten Grund und auf die göttliche Ehre als den obersten Zweck hinführt, so betont er insonderheit auch, dass die jetzt eintretende heilvolle Wende nicht irgendwie in Israel's Vortrefflichkeit, sondern allein in dem heiligen Namen des Herrn, der wieder zu Ehren kommen soll (36, 22), und in seinem Erbarmen begründet sei, wonach er nicht den Tod des Sünders will, sondern dass er sich bekehre und lebe (33, 11). Capitel 34 macht sich der Herr auf, sein geschlagenes und zerstreutes Volk neu zu sammeln. Diese Rede bewegt sich in einem aus früheren Propheten uns schon hinlänglich bekannten Kreis von Zukunftsgedanken. Die bösen Hirten, welche schon von Sach. 11 und Jeremia 23, 1 ff. gezeichnet sind, werden angefahren, weil sie die Herde verwahrlost und unverantwortlich ausgebeutet haben. Der Herr selbst wolle, so erklärt Er, nunmehr seine Schafe sammeln und weiden (34, 11 ff.). Dann aber tritt in näherer Besonderung seines Regiments ein menschlicher Hirte an seine Stelle, der Gottes würdiger Vertreter sein wird, David nämlich, im Sinne von Jer. 30, 9.

34, 23 f. Und ich lasse aufstehen über sie Einen Hirten, dass er sie weide, meinen Knecht David, der wird sie weiden und ihnen Hirte sein. Und Ich Jahve werde ihnen Gott sein, und mein Knecht David Fürst in ihrer Mitte. Ich Jahve habe es geredet.

Dass es ganz gegen die prophetische Sprech- und Vorstellungsweise sei, eine Wiederkunft des entschlafenen David hier angekündigt zu finden, wurde schon oben (Seite 377) bemerkt. Aber zu wenig werden Diejenigen dem bestimmten persönlichen Gepräge der Weissagung gerecht, welche hier und in Jeremia's gerechtem Spross ein Collectivum sehen wollen.[2]) Der Eine Hirte,

[1]) So dagegen Psalm 132, 17. Grundstelle ist 1 Sam. 2, 1. Doch bezieht sich Ezech. 29, 21 das לָךְ nach 24, 27 auf den Propheten.

[2]) So z. B. Schrader, in Schenkel's „Bibellexikon" II, 253 f., nach welchem die Hoffnung auf einen persönlichen Messias, die Jesaja und Micha hegten,

den der Herr mit Wohlgefallen seinen gerechten Knecht nennt, ist derjenige, in welchem David's Tugend sich vollenden wird zum Heil der Gemeinde. Dieser Vollender der messianischen Idee steht in persönlicher Einheit vor dem Blicke des Sehers, und so ist das ideale Bild auch zu belassen, da es sonst von seiner Grösse verliert. Schon 21, 32 hat Ezechiel dem gewissenlosen Zedekia die fälschlich angemasste davidische Krone vom Haupte gerissen, damit sie vernichtet werde, bis der komme, dem sie von Gottes wegen zugehöre.[1]) Das wird Einer sein, der nicht blos von davidischem Geblüt ist, sondern David's gottesfürchtigen und gottvertrauten Sinn hat, der wahre David nach unserer Stelle, zu welchem der Herr sich ganz und unbedingt bekennen kann, und unter dessen Herrschaft denn auch die von den Propheten längst verheissene Überfülle des Landes sich erschliessen wird, um in ungestörtem Frieden genossen zu werden (34, 25—31).

Am tiefsten lässt Ezech. 36, 25 ff. wo der Spruch 11, 19 f. bereichert wiederkehrt, in diesen Zustand des ungetrübten Friedens mit Gott hineinblicken. Dem gottgefälligen Hirten wird eine gereinigte und geheiligte Gemeinde entsprechen: denn wenn der Herr das Volk aus der Knechtschaft befreit, wird er sie auch innerlich erlösen:

36, 25. Und ich sprenge über euch reines Wasser, dass ihr rein werdet von all euern Befleckungen, und von all euern Götzen[2]) will ich euch reinigen. (26) Und ich gebe euch ein neues Herz und einen neuen Geist gebe ich in euer Inneres, und nehme hinweg das steinerne Herz aus euerm Leibe und gebe euch ein fleischernes Herz. (27) Und meinen Geist gebe ich in euer Inneres, und schaffe, dass ihr in meinen Satzungen wandelt, und meine Rechte

---

von Jeremia und Ezechiel auf die gesammte davidische Dynastie wäre ausgeweitet worden, und diese beiden Propheten so den Übergang bildeten zum exilischen Anonymus Jes. 40—66, wo diese Erwartung einer noch allgemeineren weiche, dass nämlich das ideale Gottesvolk selbst als „Diener Jahve's" das messianische Heil theils heraufführe, theils dessen selbst theilhaft werden solle.

[1]) „Bis dass kommt, dem das Regiment (משפט wie Hos. 5, 1) gebührt und dem ich's übergebe." Über die Anlehnung an Gen. 49, 10 siehe S. 135. Vergl. auch Delitzsch, „Messianic Prophecies", p. 83.

[2]) גלולים sehr oft bei Ezechiel als verächtliche Bezeichnung der Götzen; vergl. Baudissin, „Studien", I, 95 f. Unsere Stelle spricht eher für die Erklärung „Misthaufen", „Dreckgötzen" als für die, wonach es „Klötze" bedeuten soll. Vergl. übrigens die nahe verwandte Stelle Sach. 13, 2.

einhaltet und übet. (28) Und wohnen werdet ihr im Lande, das ich euern Vätern gegeben, und ihr werdet mir zum Volke sein und ich werde euch zum Gotte sein.

Diese Verkündung dessen, was der Herr an seinem Volke thun werde, steht parallel der des Jeremia 31, 31 ff. War dort von einem neuen Bunde die Rede, so wird auch hier eine völlige Neuschaffung des Verhältnisses zwischen Gott und Volk verheissen, welche so sich vollzieht, dass das Innerste der Gemeinde umgewandelt wird durch eine wunderbare Gottesthat. Deutlicher als bei Jeremia lässt sich hier nun ein Doppeltes unterscheiden: Die Reinigung oder Rechtfertigung (25) und die positive Neugeburt aus dem Geiste Gottes (26 f.), dank welcher das Volk zum Befolgen der göttlichen Gebote fortan fähig und willig sein wird. In ersterer Hinsicht wird der Herr seine Gemeinde mit reinem Wasser besprengen, das heisst, wie Sach. 13 1, ihr ein wirksames Sühnmittel beschaffen[1]), um sie von den ihr anhaftenden Verunreinigungen frei zu machen. Keine levitische Ceremonie vermag das in genügender Weise, keine menschliche Askese kann diese Verschuldungen abbüssen. Der Herr muss dieses unreine Volk selber besprengen. Allein mit einer solchen einmaligen Reinigung wäre sein Werk nur halb gethan. Er wird nun auch ein ganz neues heiliges Leben in seiner Gemeinde schaffen. Das menschliche Herz, diese Quelle der Willensrichtungen und Neigungen (Deut. 30, 6), alles Tichtens und Trachtens, taugt nichts zum Dienste Gottes (Gen. 8, 21), wie Israel's ganze Geschichte gezeigt hat. Es ist ebenso unempfänglich für das Göttliche wie zu allem Bösen geneigt. Der Geist desgleichen, welcher die Menschen beherrscht, ist ein unreiner, sündiger. Gott wird seinem begnadigten Volke ein neues Herz geben, das sich zum bisherigen verhalte wie Fleisch zu Stein, das heisst statt des harten, verstockten, unempfänglichen ein für Gottes Wort und Willen empfindsames, für alles Gute empfängliches, oder um mit Jeremia zu reden ein solches, das einer weichen Tafel gleich sei, in die Gott sein heiliges Gesetz einschreiben könne. Und der neue Geist, der diese empfänglichen Herzen ausfüllen soll, wird Gottes Geist sein, der zur Erfüllung der göttlichen Gebote antreibt. Auf's schönste ergänzen sich hier

[1]) Vergl. über diese Metapher oben S. 394 f.

Jeremia, der von einer Umgestaltung des göttlichen Gesetzes, und Ezechiel, der von einer Neuschöpfung der menschlichen Organe redet. Damit der Herr sein Gesetz in die Herzen schreiben könne, müssen diese selber von Grund aus umgeändert werden. Es bedarf dazu einer frischen schöpferischen Gnadenthat des Herrn.

Einen neuen ungemein tiefen Blick gewährt uns hier der Prophet, den man oberflächlicher levitischer Äusserlichkeit hat zeihen wollen, einen Blick, der ihn dem Jeremia ebenbürtig erscheinen lässt als einen wahren Evangelisten im alten Bunde. Die Alleingenugsamkeit und Allgenugsamkeit der göttlichen Gnade lässt er uns hier am Werk Gottes erkennen, aus dem die neue Gemeinde hervorgehen wird. Jedes einzelne Glied derselben wird wiedergeboren aus Wasser und Geist; sonst vermöchte es vor dem heiligen Gott nimmer zu bestehen noch den geforderten Gehorsam zu leisten. Das יהוה צדקנו Jeremia's erfährt hier eine wundersame Entfaltung. Mag die äussere Seligkeit, welche die Frucht dieses innern Werkes der Gnade ist, noch in alttestamentlicher Beschränktheit sich darstellen (36, 28 ff.), die Gnadenthat selbst, aus welcher der Friede mit Gott hervorspriesst, wird in göttlicher Klarheit geschaut und zugleich in grossartiger göttlicher Einheit, welche festzuhalten, selbst dem evangelischen Christenthum nicht immer leicht wurde. Dass jenes „der Herr unsere Gerechtigkeit" nicht blos heisse: der Herr unsere Rechtfertigung, sondern auch: unser Rechtthun, unsere Heiligung, dass auch die letztere nicht unser Werk sei, wozu etwa die „Dankbarkeit" uns stark genug machen würde, sondern Gottes wunderbares Gnadenwerk — diese schon dem Ezechiel geoffenbarte neutestamentliche Heilswahrheit ist in der Kirchenlehre nicht überall zu ihrer vollen Geltung gekommen und vollends im Bewusstsein der protestantischen Gemeinde viel zu sehr zurückgetreten.

Die Herstellung des Gottesvolkes wird uns weiterhin Ezech. 37 geschildert. Dasselbe ist jetzt in den von Hosea[1]) schon vorhergesagten Todeszustand eingetreten; nur durch eine Auferweckung von den Todten kann es wieder in's Leben gerufen werden. Der Herr aber ist ein Gott, der auch dies vermag und zu thun gesonnen ist. Das wird dem Seher in der

[1]) Hos. 6, 2; 13, 14 f. Vergl. oben S. 266 f. 269.

prächtigen Vision 37, 1 ff. kund, wo er ein mit vermodernden Gebeinen weithin besätes Blachfeld schaut. Ist doch die Gemeinde des Herrn nicht einmal einem Leichnam zu vergleichen, sondern besteht nur noch aus *disjecta membra*, aus zerstreuten, vermodernden Gebeinen, wozu 37, 11 den Commentar gibt. Nach dieser Erklärung liegt die Absicht des Ganzen nicht so fast darin, die leibliche Auferstehung der begrabenen Gemeindeglieder anzukünden, sondern die nach menschlichem Augenschein völlig unmögliche Erweckung der Gemeinde aus dem jetzigen Zustand äusserer Zerstreuung und innerer Entfremdung von Gott des bestimmtesten zu verheissen. Der jetzige Zustand kann an sich nicht zu hoffnungslos angesehen werden. Es ist der der völligen Verwesung. Allein der Herr wird aus den begrabenen Resten seines Volkes sich wieder eine zahllose Gemeinde zum Leben erwecken. Somit ist allerdings offenkundig, dass Er auch Todte wieder zum Leben rufen kann. Wenn der Prophet Ihm das nicht zutraute (37, 3), könnte er auch nicht an die Neubelebung des heiligen Volksthums glauben. Das liegt in der mit Wohlbedacht gewählten Form des Gesichtes. Dasselbe weist Prophet und Volk auf den Gott hin, der Todte auferwecken und somit auch das jetzt in allen Ländern vermodernde Volk durch seinen schöpferischen Geist in allen seinen Gliedern wieder beleben und sie zusammenführen kann. Nur fällt der Nachdruck hier nicht wie Jes. 26, 19 (Seite 339 f.) darauf, dass die leiblich verstorbenen wahren Glieder der Gemeinde wieder zum Leben auf Erden erstehen, obwohl dies jedenfalls auch nicht ausgeschlossen, sondern durch die Ausmalung des Auferstehens der einzelnen „Erschlagenen" nahe gelegt ist. Die Hauptsache ist hier, dass das vom Lebensgeist verlassene Gottesvolk wunderbar durch Gottes höheren Geist neu belebt (37, 14), sein Land wieder einnehmen werde.

37, 15 ff. wird dann das von Gottes „Knecht" David Verkündete mit dem 36, 25 ff. von der Gemeinde Gesagten combinirt. Das unter Einem Fürsten wieder geeinigte Reich Israel-Juda wird nach der Erlösung aus der Gefangenschaft in jeder Hinsicht das darstellen, was Gottes Wille in Betreff seiner von jeher gewesen ist: das gesegnete Volk, in welchem der Herr auf ewig Wohnung genommen hat, von seinem gerechten Knechte David regirt, der für immer davon Besitz genommen hat, und dank der

göttlichen Reinigung und Heiligung dem Herrn gefällig und unbedingt gehorsam.

Von eigenthümlicher Wichtigkeit ist auch die Schilderung des Angriffs, den Gog aus dem Lande Magog zuletzt auf das aus der Gefangenschaft längst zurückgekehrte bundestreue Israel macht, und des Gerichtes, das ihn trifft und zum Weltgericht sich erweitert Ezech. 38 f. Die Beschreibung dieses Gog zeigt deutlich, dass dem Propheten dabei die Skythen vorschwebten, diese nordischen Barbaren voller Beutelust, deren unabsehbare Reiterheere, besonders im Bogenschiessen gewandt, bei ihren Einfällen (etwa vom Jahr 630 an) auf die Israeliten einen bedeutenden Eindruck zu machen nicht verfehlt hatten.[1]) Damit stimmt überein, dass Magog am nördlichen Horizont befindlich gedacht wird (38, 15; 39, 2) und Gog, welcher Name als der des Königs von Magog nur bei Ezechiel vorkommt, Fürst von Rosch,[2]) Meschech und Tubal heisst, worunter nordische Völkerschaften am Pontus Euxinus gemeint sind. Fest begränzt sind all' diese Begriffe weder geographisch noch ethnologisch. Die Vorstellung des Magog, den man sich nach den angeführten Stellen bis nach dem fernsten Norden ausgedehnt dachte, war für die Israeliten so elastisch wie für die antiken Griechen der Begriff der „Skythen". Aber das ist beachtenswerth, dass von den Barbaren des Nordens, welche sich bisher auf der Weltbühne kaum haben sehen lassen, eine welterschütternde Bewegung noch ausgehen wird, wenn die jetzt in der Geschichte figurirenden Reiche längst dem Gerichte erlegen sind.

Der wie eine Wetterwolke sich heranwälzende Gog reisst aber in seinem Ungestüm nicht nur den ganzen Norden mit sich fort, indem die Perser, Gomer und das Haus Togarma mit all' ihren Trabanten ihm Heeresfolge leisten, sondern auch die Völker des äussersten Südens, Kusch und Put, Äthiopen und Libyer[3])

[1]) Siehe das Nähere in meinem Artikel in Herzog's Real-Encyklopädie (2. Aufl.), V, 263 ff.

[2]) 38, 3 ראש schwerlich Appellativ, mit נשיא zusammen: Hauptfürst (Chald. Syr. Aqu. Hieron.; Ewald, Smend), sondern gleichfalls Name eines Volkes am nördlichen Taurus, Gesenius „Thesaurus" p. 1253. Meschech und Tubal sind die alten Moscher und Tibarener.

[3]) Diese stehen natürlich beispielsweise. Vergl. 39, 6, wo die „Inseln" als entsprechende Westregion genannt sind.

rafft er zusammen in seinem furchtbaren Ansturm, der sich schliesslich gegen das harmlose Volk Gottes in Kanaan richtet. Es handelt sich also um eine letzte Schilderhebung der ganzen Welt wider Jahve und sein Volk, wobei die noch in's Dunkel gehüllten Heiden, deren Kraft am Ende der Tage (38, 16) noch nicht gebrochen sein wird, in den Vordergrund treten werden. Dann vollzieht sich an ihnen das vorlängst durch die Propheten angekündigte Völkergericht, indem der Herr alle Mächte der Vernichtung über dem in sein Erbe eindringenden Völkerheer entfesselt. Erdbeben, Schwert, Seuche, Hagel, Feuer- und Schwefelregen strecken die Eindringlinge massenhaft nieder und verheeren zugleich ihre Heimat (39, 6). So unermesslich ist das auf Israel's Bergen erlegene Heer, dass man dort sieben Jahre lang an den Waffen desselben zur Feuerung Holz genug hat, wie die drastische Ausmalung Vers 9 f. sagt. Durch diesen Untergang des Feindes legt Jahve Ehre ein vor allen Heiden und beweist, dass Israel's Fall und Verbannung eine Strafe war, die ihm sein Gott auflegte, während derselbe jetzt sein Heiligthum unverletzt bewahrt.

Also was Sach. 14 noch neben einander geschaut ist, das Gericht über Jerusalem und das Gottesgericht über die heidnische Völkerwelt, das hat sich für Ezechiel von einander geschieden. Das Gericht über jene Stadt gehört für ihn bereits der Vergangenheit an; dagegen steht noch bevor, was schon vorlängst die Propheten über eine erfolglose Bestürmung Jerusalems durch die Heiden geredet haben, an welche der „Tag des Herrn" sich anschliessen soll. Bei der Verweisung auf jene Weissagungen 38, 17; 39, 8 denkt Ezechiel gewiss vor allem an Joel (4, 2. 9 ff.), für dessen weit frühere Entstehungszeit diese Anlehnung mit ein Beleg ist. Joel hatte noch vorwiegend die mit Israel in Händel verwickelten Völker im Sinn; Ezechiel sieht die der fernsten Zonen hereingezogen in den Conflict von Gottesreich und Weltmacht und denselben ausfechtend. Unterdessen ist aber auch von andern Propheten das Joel'sche Gesicht aufgenommen worden, so von Micha 4, 11 ff.; Sach. 12, 2 ff.; 14, 3 ff. Bei Ezechiel hat dieser Völkersturm den weitesten geographischen Umfang erlangt. Die Offenbarung des Johannes (20, 7 ff.) gibt denn auch dem von ihm Geschauten eine über den alten Bund weit hinausreichende Tragweite. Jenen letzten Heidensturm hat die Kirche

Christi zu bestehen. Nach dem tausendjährigen Reiche Christi und seiner Kirche auf Erden wird der so lange gebundene Satan noch einmal entfesselt und reizt die Völker von allen vier Enden der Erde zu einem letzten Ansturm gegen die heilige Stadt. Diese bedrohliche Völkermacht der letzten Zeit heisst dort „Gog und Magog"; sie wird durch Feuer vom Himmel gerichtet, worauf die Neuschöpfung von Himmel und Erde erfolgt, das neue Jerusalem vom Himmel zur Erde herniedersteigt.

Und schon Ezechiel schliesst sein Buch Capitel 40—48 mit einem Gemälde der gereinigten Gottesstadt, des Heiligthums vornehmlich, wo Gottes Majestät nun bleibend wohnt und von wo die Segensquelle Heil und Leben ausströmt auf die Landschaft ringsumher. Was dieses Stück in der alttestamentlichen Prophetie einzig macht und sein Verständniss unserem theologischen Bewusstsein sehr erschwert, ist die bis in's Einzelne ausmalende Weise dieses Sehers. Während nämlich die andern die Gemeinde der Endzeit, das verklärte Heiligthum, Jerusalem, Kanaan mit einigen charakteristischen Zügen an den lichten Saum ihres Gesichtskreises hinwarfen, wobei die Ausgestaltung nach dem Standort der Hörer und Leser in mehr alttestamentlicher Concretheit oder aber in neutestamentlicher Geistigkeit sich ausdenken liess, entfaltet hier Ezechiel vor ihren Augen ein völlig ruhendes Bild von ganz ungewohnter Breite, einen starren Bauriss, der bis auf die Masse hinaus das künftige Heiligthum bestimmt und die cultische Lebensform mit der Genauigkeit des Gesetzgebers ordnet. Was ist das für ein Bild? Ist's das Jerusalem der Restaurationszeit, das hier vor seinen Seherblick mit historischer Treue getreten wäre? Dafür ist die Haltung zu ideal, die von ihm geschilderten Verhältnisse sind zu vollkommen, als dass wir in seinem Gemälde die getreue Vorausdarstellung der nachher geschichtlich gewordenen erlösten Gemeinde Serubabel's und Josua's oder Esra's und Nehemia's erkennen könnten. Oder ist's das vollendete Jerusalem, die ewige Stadt Gottes? Dafür sind wieder die Verhältnisse zu beschränkt, zu specifisch jüdisch. Muss man doch sagen, dass in der bisher betrachteten Prophetie, selbst in den Sprüchen des Ezechiel Motive liegen, die in diesem nach mosaischem Vorbild gezeichneten Bauriss noch lange nicht nach ihrer ganzen Kraft zur Auswirkung kommen.

Der doppelte Charakter des Gemäldes, wonach es einerseits das bisher Gewesene in unerreichter Reinheit und Vollkommenheit zu schauen gibt, anderseits aber das Künftige doch nur als bereinigte und verbesserte Gestaltung des bisherigen Gemeinwesens zu zeigen vermag, will aus Ezechiel's Aufgabe und Anlage verstanden sein. Das Heiligthum war gefallen, der Gottesstaat zerstört, die wundersame Rechts- und Gnadenverwaltung Jahve's in seinem Tempel auf Zion hatte aufgehört. Das war ein schwerer Schlag für das theokratische Bewusstsein, das jeden bessern Israeliten erfüllte. Sollte es mit der Herrschaft Gottes in diesem Volk, beziehungsweise auf Erden ein Ende haben? Das Gegentheil schaute Ezechiel an jenem Tag der Zerstörung Jerusalems, 14 Jahre nach dem Fall des Tempels (40, 1). Da erblickte er im Geiste den neuen Tempel auf einem sehr hohen Berge liegend. Schon dieser Zug wie namentlich dann die zum Strom anwachsende Tempelquelle zeigt, dass das Ganze mehr ist als ein neuer architektonischer Plan zum Aufbau des Gotteshauses oder eine neue Revision des Gesetzes für den Fall der Wiederherstellung des Staates. Es ist ein prophetisches Gesicht, in dem Heiligthum und Gemeinde der Zukunft sich verklärt darstellen. Aber anderseits sind diese eingehenden Beschreibungen der Tempelmauern, Thore, Kammern u. s. w. der Art, dass sie ein wirkliches architektonisches Ganzes ergeben, von dem sich mindestens ebenso gut wie vom salomonischen oder herodianischen Tempel eine allseitige Abbildung entwerfen lässt.[1])

Ebenso ist die Lagerung der zwölf Stämme, die alle diesseits des Jordan's untergebracht werden, und die Organisation des cultischen Volkslebens zwar von idealer Auffassung beeinflusst, daneben aber ist auch hier Alles praktisch geordnet und mit Wohlbedacht gestaltet. Es lassen sich die Gründe durchschauen, weshalb von der alten mosaischen Thora zum Theil abgegangen wird, während noch öfter allerdings die alte Forderung des Gesetzes gegenüber eingedrungenen Missbräuchen gewahrt wird (vergl. 44, 7 f.).

[1]) Dies ist nachgewiesen worden von Thenius, J. F. Böttcher („Proben alttestamentlicher Schrifterklärung" 1833, S. 218 ff.), J. J. Balmer-Rinck, „Des Propheten Ezechiel Gesicht vom Tempel", 1858; R. Smend, Commentar zu Ezechiel, 1880.

Es ist eben Ezechiel's Eigenthümlichkeit, nicht im Fluge des Geistes die Höhen der künftigen Tage zu streifen, sondern sich ganz und gar innerlich und äusserlich einzuleben und einzurichten auf einem solchen Aussichtspunkte der Zukunft. Daher verkündet er nicht einfach das Wiedererstehen des Tempels und des heiligen Volksthums, in dessen Mitte Gott auf immer Wohnung nehmen werde, sondern diese vollkommene Herstellung des Gotteshauses, an welchem nichts verloren gehen wird, was ihm einst eigen war, vollzieht sich bis in's Einzelnste vor seinen Augen. Dabei zeigt sich nun freilich stärker, als wir es sonst bei den Propheten gewohnt sind, die alttestamentliche Schranke, welche wohl vom Geiste oft überflügelt, aber nicht auf die Dauer von der Vorstellung kann überwunden werden. Die Ausmalung ist zum guten Theil nur insofern Weissagung auf die wahre Vollendung des Gottesreichs, als auch der mosaische Cultus es ist. Die Weissagung fällt hier, wo sie die concrete Gestalt der künftigen Gemeinde zeichnet, in's Typische zurück. Es ist eine Schilderung der vollkommenen Residenz Gottes in der unvollkommenen Bildersprache des alten Bundes. Künstlich hat man nun freilich dieses Bild mitsammt seinen einzelnen Zügen auf die Höhe der neutestamentlichen Heilsoffenbarung hinaufzuschrauben gesucht, indem man Alles zu vergeistigen trachtete, [1]) oder man hat die äusserliche Erfüllung für die Zukunft postulirt, wobei man consequenter Weise selbst die Einrichtung blutiger Opfer dem bekehrten Israel wieder zumuthen musste. In Wahrheit entspricht weder das Eine noch das Andere der Erkenntniss, welche das Neue Testament an die Hand gibt. Es hat (Apok. 22, 1 f.) zwar wesentliche Züge des ezechielischen Gemäldes neu verwerthet in der Darstellung der vollendeten Stadt Gottes, aber mit Abstreifung des beschränkt nationalen und localen Charakters. So wie Ezechiel's Gesicht sich darstellt, erklärt es sich nur aus seiner Zeit, der, wie dem Propheten kund wurde, eine neue Aufrichtung des mosaisch-levitischen Tempeldienstes bevorstand, womit sich für das Auge des Sehers einstweilen die Herbeiführung der vollendeten Gottesgegenwart in seinem Volke verschmolz.

[1]) So z. B. Hengstenberg und Th. Kliefoth, „Das Tempelgesicht Ezechiel's", 1865.

Wie einst Mose das Urbild der Stiftshütte, schaut hier der Seher ein Modell des neuen Tempels im Allgemeinen ganz im heiligen, bedeutungsvollen Stil des bisherigen, aber in noch grösserer Einfachheit, Reinheit und Vollendung der Form. Ebenso schwebt ihm die Verwaltung des Heiligthums, die Vertheilung des Raumes an die Stämme und die der Rechte an die Stände in mosaischer Weise, nur mit noch völligerer Durchführung der Principien vor. Die wesentliche Auszeichnung dieses Tempels ist, dass die Herrlichkeit des Herrn für immer darin Wohnung nimmt.[1]) Die weltliche Macht kommt dabei wenig in Betracht; sie liegt in der Hand eines Fürsten (נשיא) natürlich aus David's Hause (17, 22; 34, 24), allein der Gesalbte des Herrn tritt nicht in persönlicher Bedeutsamkeit hervor; es wird nur Hausmacht und Hausrecht der Regirung geregelt, welche keinen priesterlichen Charakter hat (46, 1 ff.).

Am stärksten leuchtet die Innerlichkeit, welche denn doch die Seele des äusserlich gehaltenen Bildes ausmacht, bei der Beschreibung der Tempelquelle durch, welche das ganze Land bewässert, fruchtbar und gesund macht Capitel 47. Es ist eine ausführliche Beschreibung der uns aus Joel 4, 18; Sach. 13, 1 schon bekannten befruchtenden und reinigenden Quelle, die auf Zion entspringt. Sie dringt nach Ezechiel aus der Schwelle des Gotteshauses am östlichen Eingang hervor, weicht im Vorhofe dem Brandopferaltar südwärts aus und findet so den Weg zur Mauer, unter welcher sie durchfliesst. Von dieser aus gemessen tausend Ellen weiter ist ihr Wasser noch keinen Fuss hoch, tausend Ellen weiter reicht es schon bis an die Kniee, nach Zurücklegung derselben Distanz bis an die Lenden, um endlich zum gewaltigen Strome zu werden, der nicht mehr zu durchwaten ist, ein herrliches Bild davon, wie dieses Heil immer mächtiger und reicher wird, je weiter es in die Welt hinausdringt. An den beiden Ufern des lebendigen Stromes wachsen schattige Bäume, welche alle Monate frische Früchte tragen, und Blätter, welche gegen Krankheiten Heilmittel bieten. Das todte Meer aber wird durch diese Fluth des Lebens, die sich darein ergiesst, gesund, so dass dann an seinen Gestaden die Fischer reichen Fang thun.

---

[1]) Ezech. 43, 1 ff. 9; 48, 35.

Nur gewisse Sümpfe bleiben als Zeichen der Erinnerung an die einstige Unfruchtbarkeit zurück. So sehr aber diese umgewandelte Physiognomie auf geistige Neuschöpfung hinweist, so darf man sie doch nicht gleich in diese umdeuten und am allerwenigsten die einzelnen Züge allegorisiren, z. B. jene Fischer von den Menschenfischern Matth. 4, 18 f. verstehen (Hengstenberg) oder von den Engeln (Kliefoth), die Bäume von gerechten Menschen (Kliefoth) u. s. w. Vielmehr steht das Bild dem Seher in concreter Realität vor Augen, ohne dass er es deutet. Ein von dem Herrn mit ganz neuen Segenskräften ausgestattetes Land, ein paradiesischer Gottesgarten an Stelle bisheriger Verödung — das ist die würdige Umgebung des Heiligthums. Es wird eine Lust sein im Lande des Herrn zu leben, und auch die Heiden sollen da willkommen geheissen werden und Landbesitz erwerben dürfen (47, 22 f.).

Wie verhält sich's mit der Erfüllung dieses ganzen Gesichts Ezech. 40—48? Delitzsch nennt es eine Weissagung, die unerfüllt geblieben sei, weil die beiden Reiche Israel's nicht in wahrer Busse sich zu Gott bekehrten und ihm bei der Rückkehr aus dem Exil die erste Liebe nicht wieder entgegenbrachten; und gewiss würde das Volk in diesem Falle eine weit herrlichere Erneuerung der Theokratie und des Wohlstandes in seinem Lande erlebt haben. Immerhin liegt der Grund, warum sich die Weissagung so wie sie lautet nicht erfüllen konnte, auch in ihrem eigenen Charakter in dem Ineinander ewiger Heilsgedanken und zeitlicher vorübergehender Heilsanstalten, das ihr eigenthümlich ist. Die endgültige Gestaltung der Gotteswohnung konnte das noch nicht sein. Nach dem prophetischen Worte selber musste es zu einem neuen vollkommeneren Gnadenbunde kommen, der nicht mehr der Vermittlung des Heils durch priesterlich-levitischen Apparat und der bisherigen Medien der Darstellung Gottes bedarf.[1]) Soweit der Abriss der Wohnung Gottes inmitten seines Volkes, den Ezechiel gibt, noch dem Schattenwerk des alten Gesetzbundes angehört, ist er mit diesem abgethan worden. Das Buch bleibt daher eine Mahnung an die christliche Theologie, den Buchstaben der Weissagung, abgesehen von seinem geistigen

[1]) Vergl. z. B. mit Ezechiel's Beschreibung des Tempels Jerem. 3, 17; Apok. 21, 22.

Gehalt, nicht für das Wesentliche und Ewige anzusehen, wie es den Juden ein Zeugniss für die Wandelbarkeit des Buchstabens der Thora sein sollte, da sich Ezechiel mit dieser zum Theil in Widerspruch setzt.[1]) Sofern dagegen das Wohnen des Herrn auf Erden sich noch nicht in sichtbarer Realität vollendet und ausgestaltet hat, weist dieses Gesicht noch auf die Zukunft, wie es denn auch von der neutestamentlichen Prophetie wesentlich wieder ist aufgenommen worden. Welche Züge in der Darstellung Ezechiel's jener künftig auf Erden erscheinenden Gottesstadt (Apok. 21) entsprechen werden, welche dagegen nur zum vergänglichen Schattenbilde gehören, das kann erst das Offenbarwerden des vollendeten Gottesreiches allseitig und unwidersprechlich in's Licht setzen.

§ 39. Die Weissagungen vom Knecht Jahve's, Jesaja 40—66.

Eine überaus reiche Ergänzung empfängt die aus der Verbannungszeit heraus erschallende Verheissung Ezechiel's durch ein Weissagungsbuch, das gleichfalls jenen sieben Jahrzehnten der Gefangenschaft, und zwar dem Ausgang derselben, der Zeit zwischen dem Beginn der Siegeslaufbahn des Koresch und dem Fall Babels entstammt, ob es gleich jetzt an das Jesajabuch angeschlossen ist.

Dass Jes. 40—66 nicht, wie die Tradition will und auch manche Neuere aufrechthalten,[2]) von dem früher besprochenen Propheten Jesaja verfasst sei, der gegen Ende der Regirungszeit Hiskia's schon wohl betagt war, ergibt sich uns aus der geschichtlichen Umgebung, welche das Buch überall[3]) zur Voraussetzung hat. Die Verbannung nach Babylon, sowie die Zerstörung Jerusalems und des Tempels werden nirgends vorausgesagt, sondern durchgängig vorausgesetzt. Ebenso redet der Prophet von dem Siegeslauf des Koresch als von

[1]) Die Differenzen zwischen Mose und Ezechiel haben den Rabbinen viele Noth bereitet und zum Theil sogar zur Anfechtung der kanonischen Würde des Letztern geführt. Vergl. Mischna, *Schabb.* f. 13 col. 2 (ed. Surenhus II, p. 5); J. G. Carpzov, Introd. ad V. T. III, 214 ss.

[2]) Hengstenberg, Hävernick, Stier, Keil, Delitzsch, A. Rutgers („De Echtheid van het Tweede Gedeelte van Jesaja", 1866), Nägelsbach, Löhr („Die Frage über die Ächtheit von Jes. 40—66," 1878 ff.), Himpel („Tübinger Quartalschrift", 1878) u. A.

[3]) Die Frage, ob 56, 9—57, 11 vorexilisch seien, berührt uns hier nicht.

einer seinen Zeitgenossen bekannten Tagesgeschichte, auf die man nur anzuspielen braucht, um verstanden zu werden. Anders verhielte es sich freilich, wenn, wie noch Nägelsbach behauptet, der Prophet 45, 3 f. die in seinem Buche befindliche Nennung des Namens Koresch als ein göttliches Wunder bezeichnete.[1]) Allein dieses „Ich rief dich mit deinem Namen" ist nach 43, 1; 49, 1 von der persönlich bestimmten Berufung zu verstehen, deren Gegenstand Koresch war als das auserlesene Werkzeug des Gottes, von dem er nichts wusste. Ebenso אכנך, ich habe dich zubenannt, dir deine Titel gegeben (vergl. „mein Hirte" 44, 28; „mein Gesalbter" 45, 1), also wie deine Person so auch deine Würde bestimmt. Die Nennung des Namens Koresch trägt denn auch gar nicht den Charakter einer geheimnissvollen Eröffnung oder Vorhersagung. 42, 2 ff., 25 wird von diesem Sieger geredet, als brauchte man seinen Namen gar nicht zu nennen, da er in aller Mund. 44, 28, wo er gelegentlich zuerst genannt wird, liegt keinerlei Nachdruck darauf. 45, 1 wendet sich die Rede an ihn als einen bereits Aufgetretenen. Und wenn in diesen Weissagungen sehr oft betont wird, dass jetzt vorlängst von Jahve Verkündetes sich erfülle,[2]) so ist damit naturgemäss nicht Solches gemeint, was in dem Buche selber steht, sondern was frühere Propheten[3]) vorausgesagt haben. Gemeint sind deren Sprüche wider das allmächtige Weltreich Babel, welches unerwarteter Weise jetzt, wo die von Jeremia für die Gefangenschaft vorausgesagte Dauer der Verbannung bald zu Ende gieng, Stoss um Stoss erlitt, wodurch der Herr seine längst verheissene Befreiung des Volkes anbahnte. Der Prophet constatirt diese Bewährung des bisher Geweissagten und verkündet völlig Neues, das ebenso gewiss eintreffen werde.

Wie aber die geschichtliche Situation in diesem Buche allein dem Exil entspricht, so seine Intention. Angeredet sind die in der Gefangenschaft und im Elend jener Zeit Befindlichen: sie aufzurichten und in ihnen unter Hinweisung auf die grossen Ereignisse, in welchen Gottes Weissagungen sich eben jetzt zu erfüllen anfangen, die heilige Zuversicht zu ihrem Herrn zu beleben, da nun die Zeit der Erfüllung all' jener heilvollen Verheissungen komme — das ist der Zweck und praktische Zielpunkt des Buches, dessen fast ganz tröstlicher und ermunternder Ton zu Jesaja's Zeit und Beruf durchaus nicht passen würde.

---

[1]) So schon Josephus Ant. 11, 1. 2, der den Cyrus öffentlich verkünden lässt, er habe seinen Namen in den prophetischen Schriften der Juden gefunden — während Esra 1, 1 f. die Pietät dieses Königs gegen den Gott der Juden, die allerdings auch durch die gleich zu besprechenden Weissagungen genährt sein mochte, ohne diese Zuthat erscheint.

[2]) Jes. 41, 26 f.; 42, 9; 44, 7; 48, 3.

[3]) Dies zeigt, dass sehr bestimmte Weissagungen auf den Sturz Babels vorhanden waren, wie Jer. 25, 12; 29, 10; 50. Aber auch die jesajanischen Sprüche 13 f., 34; 35 (vergl. Seite 330) empfangen hiedurch eine kritische Stütze und haben ohne Zweifel neben denen des Habakkuk und Jeremia dem Seher vorgeschwebt.

Diese doppelte Eigenschaft des Buches, seine durchgängige Voraussetzung des bereits eingetretenen und schon länger andauernden Strafzustandes und sein Bestreben, die unter den Heiden befindlichen Volksgenossen zu trösten und aufzurichten durch die Hoffnung auf die Nähe einer herrlichen Zukunft, lässt nur zwei Erklärungen zu. Entweder ist jener zur assyrischen Zeit lebende Jesaja durch den Geist so ganz in die ferne Zukunft des babylonischen Exils entrückt worden, dass er nicht etwa nur einen Spruch wie Cap. 35 an jenes künftige Geschlecht richtete, sondern ganz und gar in jener Zeit sich einlebte, und so bei der langen Reihe von Reden, welche 40—66 stehen, überall nicht seine Zeitgenossen, sondern jene Nachkommen und ihre Verhältnisse vor Augen hatte. Er hätte dieses Buch als ein versiegeltes, für seine Zeit weder verständliches noch erspriessliches, für die Nachwelt niedergelegt und erst diese hätte es entziffern können. Oder — und dies ist gewiss die einleuchtendere Annahme — der Verfasser ist überhaupt nicht Jesaja, sondern ein Genosse jener Zeit, für welche er gesprochen und geschrieben hat. Tritt doch Jesaja's Person im Unterschied vom ersten Theil nirgends hervor nicht einmal eine Überschrift gibt dieses Buch für jesajanisch aus.

Zur Bestätigung dieser Annahme, dass wir es mit einem andern Verfasser unbekannten Namens zu thun haben, mag man als Gründe zweiten Ranges anführen die Verschiedenheit des Stiles, Sprachgebrauches und Gedankenkreises. In formaler Hinsicht ist wichtig, dass gewisse für Jesaja charakteristische Ausdrücke auch im zweiten Theil häufig wiederkehren und dass bei jenem eine seltene Mannigfaltigkeit des Stiles sich zeigt. Allein gerade diese ist dem zweiten Theil nicht eigen. Die Redeweise ist hier ruhiger, ebenmässiger, breiter und durchsichtiger. Dort sprudelt es aus hundert Quellen, hier ergiesst sich in gleichmässiger Bewegung ein klarer, majestätischer Strom; dort folgt die Weissagung den verschiedensten Melodien, hier beherrscht Ein Grundaccord die gesammte Composition. Inhaltlich zeigt sich der zweite Theil, der überhaupt einheitlicher gestaltet ist, von denselben immer wiederkehrenden Vorstellungen durchzogen, die 1—39 wenig hervortreten (Gegensatz zum Bilderdienst der Babylonier, Heimkehr der Verbannten, Verwandlung der Wüste u. s. w.) und von Einem Grundgriff beherrscht, dem des Knechtes Jahve's, der dem ersten fremd ist, hier aber ebenso die verbindende Seele des Ganzen ausmacht wie etwa der Immanuel Jes. 7—12.

Ferner zeigt sich Deuterojesaja stark von Jeremia abhängig, ebenso sehr als von Jesaja. Seine einlässlichen Schilderungen der Götzenfabrication[1]) verhalten sich zu Jer. 10, 1 ff. wie die Ausführung zum Thema. Ebenso hat seine Auffassung des Knechtes Jahve's bei Jeremia (30, 8—11) ihren Ausgangspunkt, wie dieses Propheten persönliche Erlebnisse zur individuellen Ausgestaltung jenes Begriffs nicht wenig beitrugen. Man wird nicht umhin können, bei der Entwicklung der Weissagung Jes. 40—66 nach Jeremia zu stellen.

Ein Räthsel bleibt nun freilich der Anschluss des Buches an Jesaja. Etwelche Erklärung findet dieser in dem Umstand, dass Jesaja's Buch spät gesammelt und ohne festes Princip geordnet worden ist. Mit seinem späten Ab-

[1]) Jes. 40, 19 ff.; 41, 6 f.; 44, 9 ff.

schluss mag die alte talmudische Reihenfolge der Bücher zusammenhangen: Jeremia, Ezechiel, Jesaja, die Zwölf (Baba Bathra f. 14 col. 2). Eine so grossartige Weissagung mochte man am ehesten für das Werk des grössten Propheten halten, zu dessen Grösse vor der Nachwelt denn freilich dieser zweite Theil nicht wenig beigetragen hat. Vergl. schon Jesus Sirach 48, 22 ff., der offenbar Vers 24 vornehmlich dieses Trostbuch vor Augen hat. Es kommt dazu, dass unter den Weissagungen des Jesajabuches sich schon solche fanden, auf welche unser Prophet sich bezieht, oder welche (wie 35) die von ihm wiederholten Weisen angestimmt hatten. Dennoch ist mit alledem das Räthsel nicht in befriedigender Weise gelöst, welches namentlich in der Anonymität dieses „grossen Unbekannten" (Ewald) liegt, und wozu kein prophetisches Buch von annähernd solchem Umfang ein Analogon bietet. Sehen wir doch sonst die Propheten durch Nennung ihrer Person für ihre Weissagungen einstehen und gerade nach dem Exil am sorgsamsten ihre Namen denselben vorsetzen. Dass dieser Prophet zu Babylon habe seinen Namen verschweigen wollen und müssen, stimmt wenig zu seinem siegesgewissen Auftreten. Und was hinderte ihn denn nach dem Siege der Perser hervorzutreten? Wie konnten ferner die heimkehrenden Exulanten, in deren Herzen sein Wort unter allen Weissagungen obenan stehen musste, seines Namens vergessen?

Wie dem immer sei, die göttliche Grösse dieses Weissagungsbuches hängt in keiner Weise von der Beantwortung der kritischen Frage nach dem menschlichen Autor ab. Sein wunderbarster Inhalt liegt nicht in dem, was es als erfüllt bezeichnet, sondern in dem, was es verkündet, ehe es noch sprosst, und lässt an Bedeutung die Tage des Koresch weit hinter sich zurück, in ungleich grösseren Tiefen sich bewegend als die grossen Ereignisse jener Zeit.

Der Prophet steht gegen Ende der Verbannungszeit auf. Das Unglaubliche ist geschehen. Die unbezwinglich scheinende Weltmacht Babel erleidet von einem Mächtigeren, der wider sie aufgestanden ist, eine Niederlage um die andere. Da soll Israel aufgerufen werden zu frohem Bewusstsein dessen, was sich jetzt vollzieht. Denn der Gott, der sich jetzt so übermächtig über die Götzen beweist, wird all seine Worte einlösen. Die Erlösung naht. Der neue Lebens- und Liebesfrühling, den schon Hosea vorausgesagt hat, steht bevor. Ein heiliges Gnadenjahr, das allgemeine Freiheit bringt, bricht an (61, 2). Nicht um der Verdienste oder der Trefflichkeit seines Volkes willen (43, 22 ff.), aber, wie die frühern Propheten schon betont haben (Ezech. 36, 22), um seiner selbst, um seines Namens willen (43, 25; 48, 9) wird der Herr sich seiner annehmen. Er kommt selber, um sein Volk (40, 1) aus der Gefangenschaft durch die Wüste heimzuführen nach dem verödeten Zion. Schon hört man in der Wüste die Stimme seiner Herolde, welche seiner Herrlichkeit

Bahn bereiten. Er kommt und bringt der Stadt Zion als kostbares Angebinde den Lohn seiner That, das erlöste Volk mit, das er mit der liebenden Sorgfalt des treuen Hirten heimwärts leitet.

Diese schon Capitel 40 hervortretenden Züge der bevorstehenden Erlösung, gehen durch's ganze Buch hindurch.[1]) Die Erinnerung an die Befreiung aus der ersten Knechtschaft in Ägypten, von wo der Weg auch durch die Wüste nach Kanaan gieng, ist dabei tonangebend. Wie damals der Herr in der Wüste sich am herrlichsten offenbarte, so wird auch jetzt seine Glorie, die von Zion gewichen ist, dort erscheinen und von dort wiederkehren: „Und aufgedeckt wird die Glorie Jahve's und schauen wird sie alles Fleisch zumal, denn der Mund Jahve's hat's geredet" (40, 5). Die öde, unwegsame Wüste wird sich dabei nicht nur ebnen, so dass die Strasse bequem wird,[2]) sondern zum wasserreichen Gartenland verwandeln,[3]) wie schon Jes. 35 es verkündet hat, welches Gesicht, der Erfüllung nun näher, vor unserm Propheten zu einer Fülle von Anschauungen sich entfaltet.

So sehr die väterliche Fürsorge des Herrn dabei hervortritt, der sein Volk auf ebener, bequemer Strasse durch anmuthige Triften leiten will, so handelt es sich doch offenbar bei dieser Metamorphose nicht bloss um eine augenblickliche physische Erleichterung des Durchzuges der Heimkehrenden, sondern der Prophet lässt in beweglicher Symbolik überall das Geistige aus seinen Gemälden hervortreten. Jene Ausebnung der Gegend, durch welche der Zug des Herrn geht, die Erniedrigung der Hügel und Ausfüllung der Thalschluchten, wie das Austrocknen unübersteiglicher Ströme[4]) bietet zunächst den Gedanken dar, dass alle Hindernisse, welche sich dem kommenden Herrn entgegenstellen, mit leichter Mühe von ihm bei Seite geschafft werden. Alle Mächte der Welt[5]) können seine Ankunft nicht hindern. Er gestaltet die Erde dafür um, dass seine Herrlichkeit

---

[1]) Jes. 40, 3 ff. 10 ff.; 43, 1 ff.; 52, 9 ff.; 55, 12 ff.; vergl. 60, 4. 8 ff.
[2]) 40, 4; 42, 16; 49, 11; 57, 14.
[3]) 41, 17 ff.; 43, 19 f.; 48, 21; 49, 9 f.; 55, 13.
[4]) 43, 16; 44, 27; vergl. 51, 10.
[5]) Vergl. die Höhen 41, 15; 45, 2.

sich auf ihr entfalten könne. Zugleich ist jene Eliasstimme 40, 3 ff. (vergl. Mal. 3, 1) eine Mahnung zur geistig-sittlichen Vorbereitung auf sein Kommen: gilt es doch für die stolzen Sinne und Geister sich vor der Offenbarung des Höchsten auf's tiefste zu demüthigen, während die gebeugten und gedrückten Gemüther aufleben sollen (57, 15).

Ebenso durchsichtig ist eine tiefere Absicht in den Schilderungen der Umwandlung der Wüste zum Garten Gottes, zum Paradiese. 55, 13 wird ausdrücklich gesagt, dass diese selige Metamorphose der Landschaft nicht bloss eine vorübergehende sondern eine bleibende sein soll zum ewigen Denkzeichen der Gnade Gottes. Die diesmalige Offenbarung Gottes wird also in der Welt eine wunderbare Spur zurücklassen den ganzen Weg entlang, den er gezogen, eine Spur befruchtenden Segens, wie er der Gegenwart des gnädigen Gottes entquillt. Die Wüste wird diesmal denselben auf's reichlichste erfahren. Dies gilt aber noch in anderm Sinne. Nicht nur ist auch Zion und ihre Umgebung gegenwärtig der Wüste gleich, bedarf also jener Verwandlung und wird sie herrlich erleben (51, 3; vergl. 61, 4); sondern bei der freien Beweglichkeit und geistigen Beseeltheit dieser prophetischen Vorstellungen wird ebenso der Zustand des Volkes selbst, vor allem der geistige, der Wüste gleichgesetzt, die von dem Herrn, mit Segen von oben begossen, zur Stätte fröhlichen Wachsthums umgeschaffen wird 44, 3 ff.; 58, 11 f. Mit solcher belebenden Spende (vergl. 55, 1 f.), wie sie dem heiligen Lande und Volk zugedacht ist, soll gewiss nicht allein materielles Gedeihen erzielt werden, sondern wie diese Erquickung ganz und gar höheren Ursprunges ist, so wird auch das daraus erwachsende Leben ein von göttlichen Gnadenkräften durchdrungenes, vom göttlichen Geiste geheiligtes sein. Am schönsten zeigt dies 45, 8

Lasst niederträufeln ihr Himmel von oben und die Wolken sollen thauen von Wohlthun, [1])
Die Erde thue sich auf und Heil erblühe, und Gerechtigkeit lasse sie sprossen zumal —
Ich Jahve habe es geschaffen.

[1]) צדק geht von der Grundbedeutung des normalen Verhaltens bei unserem Propheten in die der göttlichen Gunst und Gnade über (s. Seite 261. 375); vergl. 41, 2; 42, 6. Göttliches Wohlwollen regnen die Himmel und entlocken so der

So spielen in stetigem Wechsel ineinander die Vorstellung der treulichen Führung durch die Wüste[1]) und die der Erlösung der jetzigen Wüstengemeinde aus ihrem schmachtenden Zustand. Die letztere bürgt für eine tiefere Bedeutung der ersteren. Auch das Gefängniss, aus dem der Herr sein Volk befreien will (51, 14) ist nicht bloss die äussere Haft, in welcher Babel es festhält. Es liegt in einem finstern Kerker gebunden durch eigene Schuld, umnachtet durch eigene Blindheit, unfrei durch eigene Unart. Es hält diese Gefangenen im Grund ihre Schuld in der Haft zurück, die sie durch Versündigung gegen ihren Gott gehäuft haben (42, 22. 24). Sie schmachten im Dunkeln, weil sie in ihrer Unempfänglichkeit für das Göttliche bei sehenden Augen blind sind, wo sie die wunderbaren Wege des Herrn schauen sollten.[2]) Was sie hindert, sichere Tritte zu thun, ist ihre moralische Unfreiheit, da ihre Sünde sie gefesselt hält.[3]) Deshalb muss der Herr ein erlösendes Wort sprechen, um sie frei zu machen nach jeder Richtung.[4])

Wer ist Gottes Werkzeug bei dieser Befreiung? Diese Frage führt uns auf den Hauptbegriff des Buches. Zwar die äussere Befreiung wird Koresch vollziehen;[5]) aber das ungleich grössere und schwerere Werk der geistigen Erlösung muss ein Anderer vollbringen, der Knecht Jahve's, dessen Gestalt hier als eine neue in geheimnissvoller Würde mehr und mehr aus dem Dunkel hervortritt.

Das Volk Israel war durch den mosaischen Bund bestimmt worden, Gott zu dienen (Ex. 4, 23; vergl. Seite 145), sein Leibvolk zu sein, das ihm in Gehorsam den Dienst leiste, den er auf Erden begehrt. Die grösste Auszeichnung ist es daher, wenn Gott Israel „seinen Knecht" nennt wie Jer. 8, 10, wo betont wird, dass es keinem andern Gebieter anheimfallen soll

Erde eine heilvolle Saat menschlichen Wohlthuns. צדקה ist nicht um des parallelen ישע willen zur Bedeutung Glück u. dergl. abzuschwächen, sondern die ethische Frucht jener Gnadenspende. Vergl. Psalm 85, 11 ff.

[1]) Dass auch diese nicht beim blos sinnlichen Wortlaut will festgehalten sein, zeigt z. B. 49, 9, wo das Volk selber als weidende Herde erscheint.

[2]) 42, 7. 16. 18—20; 43, 8; 49, 9.

[3]) Vergl. 59, 9. 10.

[4]) 43, 8; 49, 9; 52, 2 f.; 61, 1 ff.

[5]) 44, 26. 28; 45, 13.

als seinem rechtmässigen Herrn. Auf dieser breiten nationalen Grundlage steht auch der deutero-jesajanische Begriff des Knechtes Gottes, wie 41, 8 ff. (vergl. 44, 1) beweist. Da redet der Herr mit zärtlichem Wohlgefallen Israel-Jakob, den Samen seines Freundes Abraham, als seinen erkorenen Knecht an und versichert ihn bei aller Schwachheit (41, 14) seines stärkenden Beistandes, dank welchem es sich siegreich über seine Feinde erheben und die stolzen Berge und Höhen der Welt zermalmen werde, nachdem Er sein armes schmachtendes Volk erlöst und erquickt habe. Zu derselben Weite des Begriffs kehrt 44, 1 ff.; 48, 20 zurück. „Knecht des Herrn", das ist Israels Berufsname, den ihm die Liebe Gottes als einen *character indelebilis* aufgeprägt hat, daher es ihn nicht allein trägt, wo es im Licht der Gnade Gottes als sein wirkliches Werkzeug erscheint, sondern selbst da, wo seine Untauglichkeit zu solchem Berufe am augenfälligsten hervortritt 42, 19.

Allein ebensowenig darf übersehen werden, dass im alttestamentlichen Sprachgebrauch dieser Ehrenname in der Regel Einzelpersonen beigelegt wird, nämlich den grössten Werkzeugen, die sich Gott zu seinem Dienste erkoren hat.[1]) Und zwar heisst weitaus am öftesten Mose, der Befreier des Volkes aus der ägyptischen Knechtschaft und Mittler des sinaitischen Gottesbundes עבד יהוה und in den Verheissungen der Propheten nennt der Herr mit besonderer Vorliebe David עבדי „mein Knecht".[2]) Es strebt dieser Begriff wie der des Sohnes Gottes, welcher dem ganzen Volke ursprünglich beigelegt war, aber im Gesalbten des Herrn sich erst voll entfaltete, nach persönlicher Vollendung. So ist's gerade bei Deutero-Jesaja. Obwohl er von dem Berufe des gesammten Volkes, Gottes Knecht zu sein, ausgeht und dazu zurückkehrt als zu einem unveräusserlichen Amte Jakob-Israels, so besondert sich ihm der Träger dieses Amtes bis zu persönlicher Bestimmtheit, sobald er von dem Werk der Erlösung und dem dazu erkorenen Werkzeug näher zu reden anfängt:

---

[1]) Man vergleiche, wie im Neuen Testament die Apostel als höchste Auszeichnung sich den Ehrennamen δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ beilegen. Jak. 1, 1; Jud. 1; Röm. 1, 1; Phil. 1, 1 u. s. f.

[2]) Jes. 37, 35; Jer. 33, 21 f. 26; Ezech. 34, 23; 37, 25.

42, 1. Sieh' mein Knecht, den ich aufrecht halte,
Mein Erwählter, an dem meine Seele Lust hat!
Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt,
Dass er das Recht den Nationen hinaustrage.
2. Er schreiet nicht und thut nicht laut[1])
Und lässt nicht auf der Gasse hören seine Stimme.
3. Geknicktes Rohr zerbricht er nicht
Und glimmenden Docht[2]) verlöscht er nicht:
Zuverlässig[3]) wird er das Recht hinaustragen.
4. Nicht wird er ermatten und nicht zusammenbrechen[4]),
Bis dass er einsetze auf Erden das Recht und seiner Weisung harren die Inseln.
5. So spricht Gott Jahve, der die Himmel erschaffen und sie geweitet,
Der gebreitet die Erde sammt ihren Sprösslingen,
Der den Odem geschenkt dem Volk, das auf ihr,
Und Geist denen, so auf ihr wandeln:
6. Ich Jahve habe dich gerufen in Gerechtigkeit[5]) und fasse deine Hand,
Und behüte dich und mache dich zum Bund des Volks, zum Licht der Nationen,
7. Zu öffnen blinde Augen, herauszuführen aus dem Gewahrsam Gefangene,
Aus dem Hause der Haft die da sitzen in Finsterniss.

Die Gestalt, welche hier vor die Augen des Sehers tritt, ist das Rüstzeug, wie es der Herr braucht, um sein grosses Erlösungswerk zu vollbringen, und indem jenes Medium beschrieben wird, hören wir näher, worin dieses Werk bestehe und wie gross es angelegt sei. Es braucht jetzt nicht einen Herrscher im Namen Gottes, sondern vor allem einen Knecht des Herrn, denn nicht ohne tiefste Herablassung lässt sich diese Erlösungsthat vollbringen, aber der, dem es beschieden ist, muss ganz und gar Knecht des Herrn sein, Einer an dem Er seine ungetrübte Lust haben kann, und den Er mit dem vollen Masse seines Geistes ausgerüstet hat, so dass er ganz aus freiem Willen und in göttlicher Erleuchtung seine Mission vollbringt, welche dahin geht, auch den fernen Heiden das göttliche Licht mitzu-

---

[1]) Dass נשא von anspruchsvollem Lautwerden gemeint sei, ergibt der Context von selbst, ohne dass man das folgende קולו herüberzuziehen hätte.

[2]) Den matten, nur noch mühsam brennenden Flachsdocht, dem es an Öl gebricht.

[3]) Eigentlich nach der Norm der Zuverlässigkeit, treu und unfehlbar.

[4]) ירוץ von רצץ wie Vers 3.

[5]) צדק wieder im deuterojesajanischen Sinn: in Wohlgesinntheit, das heisst göttlichem Wohlwollen.

theilen. Dabei wird er seine Lehre nicht laut anpreisen auf dem Markte der Welt noch sie mit Gewalt jemandem aufdrängen. Ihrer mächtigen Wahrheit bewusst, lässt er sein Wort in stiller Verborgenheit wirken an denen, die gleichfalls nicht zu den Hervorragenden dieser Erde, zu den Lichtern der Welt oder zu den zuversichtlichen Heiligen gehören. Er wendet sich zu den Unscheinbaren, Matten und Verzagten, die er nicht mit gewaltigem Wort niederschmettert und des letzten Funkens von Muth beraubt, sondern aufrichtet, indem er ihr kümmerliches Glaubenslicht anfacht. Und während er den Gebrochenen, Erlöschenden göttliche Kraft einhaucht, wird er selbst bei seinem aufreibenden Wirken nicht gebrochen, und es erlischt sein heiliger Geist nicht, bis seine gesegnete, weltumfassende Thätigkeit vollendet ist.

Als die Art seines Wirkens ist dabei im allgemeinen das Wort anzusehen, welches er verkündet.[1]) Der Inhalt dieses Wortes ist einerseits überhaupt die Kundgebung des Willens Gottes, das göttliche Recht (משפט und תורה vergl. Jes. 2, 3), welches hier die Heiden nicht erst in Jerusalem sich holen müssen (wie Jes. 2, Mich. 4), sondern das ihnen zu ihrer Erleuchtung von dem treuen Knecht des Herrn zugebracht wird. Zugleich aber ist dieses göttliche Wort insbesondere ein Gnadenwort, in welchem der Liebeswille des Herrn gegen alle Völker, in erster Linie gegen sein Volk offenbar wird, daher der anspruchslose, gegen die Schwächsten so liebevolle Knecht sein erkorener Träger ist. Gottes Huld ist es (Vers 6), die ihn zu seinem Werke berufen hat und ihn bestimmte, „zum Volkesbunde, zum Heidenlichte". Neben גוים würde עם nur auf Israel gehen können,[2]) auch wenn nicht 49, 6. 8 diese Beziehung gebieterisch forderte. Dann kann aber auch der Sinn nur sein, dass Gott den Knecht zur Herstellung des Bundes mit seinem Volke als Medium gebrauche. In ihm wird der göttliche Bund mit diesem geschlossen werden, wie die Erleuchtung der Heiden sein Werk ist, die an der geoffenbarten Gnade Gottes auch Theil bekommen. Nach 49, 6. 8 wird der Knecht Jahve's das Werkzeug sein, um einem Mose

[1]) Vergl. Jes. 49, 2; 50, 4 f.

[2]) Keinen inhaltlichen Unterschied macht es, wenn man übersetzt: zum Bund eines (ganzen) Volkes. Auch dann ist Israel gemeint.

und Josua vergleichbar, das heilige Volksthum wieder aufzurichten und in seinem Lande einzurichten. Auf's bestimmteste ergibt sich aber aus dieser Stelle, dass das Volk und der Knecht Gottes hier wohl unterschieden sind; dieser ist das Subject, jenes das erste und vornehmste Object der erlösenden Thätigkeit. Dies erhellt aber auch aus der ganzen Rede von dem gottgefälligen Knecht des Herrn 42, 1 ff. verglichen mit der Beschreibung des Volkes 42, 18—22. Dieses ist das blindeste, in der Finsterniss am schlimmsten befangene aller Völker, daher vor allem der Heilung durch jenen Knecht bedürftig, welche denn auch ihm in erster Linie 42, 7; 49, 9 in Aussicht gestellt wird. Zunächst als eine einheitliche persönliche Figur — ob sie eine Mehrheit repräsentire, mag einstweilen dahingestellt sein — tritt hier jedenfalls dieser Knecht Jahve's auf und dem Volke gegenüber.[1]) Er erscheint als derjenige, welcher Israels Beruf, der jetzt in nie erfasster Grösse sich darstellt, wahrhaft erfüllt in seinem Sein und Thun, einen Beruf, welchem das Volk, dem er eigentlich zukäme, so wenig entspricht, dass es statt an der Heidenwelt die ihm zustehende Heilsthätigkeit ausüben zu können, vielmehr selber erst durch dieselbe erlöst werden muss. An Israel-Juda wird der getreue Gottesknecht die erste und grösste Arbeit haben, so gottentfremdet und versunken in geistigem Elend ist es.

Zu Anfang des zweiten Haupttheils des Buches 49, 1 ff. tritt dieser ideale und doch in geschichtlicher Leibhaftigkeit und persönlicher Bestimmtheit geschaute Knecht Jahve's ohne alle Einleitung redend auf. Sein Selbstzeugniss, wie dasjenige 61, 1 ff., bildet eine zum Theil ausführlichere Parallele zu dem, was 42, 1 ff. über ihn bezeugt war. Wurde er dort von Gott gewissermassen eingeführt und vorgestellt, so stellt er hier sich selber dar, indem er sein Wort sofort an die Heiden richtet, worauf wir von dorther bereits vorbereitet sind:

49, 1. Höret auf mich ihr Inseln,[2]) und horchet, ihr Völker von ferne!
Jahve hat vom Mutterleib mich gerufen,
Von meiner Mutter Schoss meines Namens erwähnt.

[1]) Die 42, 1 b bei LXX eingeschobene Anrede: Israel (mein erkorener) passt also nicht, man müsste sie denn wie 49, 3 verstehen.

[2]) Über diese bei Deuterojesaja beliebte Bezeichnung der fernen Heidenwelt siehe zu Sef. 2, 11 S. 357.

2. Und machte meinen Mund gleich einem scharfen Schwert,
In den Schatten seiner Hand hat er mich geborgen
Und machte mich zum geglätteten Pfeil,
In seinem Köcher hat er mich geborgen.
3. Und sprach zu mir: mein Knecht bist du,
Israel, an dem ich Ehre will einlegen.
4. Aber ich habe gesprochen: vergeblich hab' ich mich abgemüht,
Für nichts und wieder nichts meine Kraft verzehrt.
Jedoch mein Recht ist bei Jahve und mein Lohn bei meinem Gott.
5. Und nun spricht Jahve, der mich gebildet vom Mutterleib ihm zum Knechte,
Wiederzubringen Jakob zu ihm und dass Israel ihm gesammelt werde —
Und ich werde geehrt in Jahve's Augen und mein Gott ward meine Stärke —
6. Und sprach zu mir: Es ist zu gering, dass du mir Knecht seiest die Stämme Jakobs aufzurichten
Und die Bewahrten Israels zurückzuführen,
Und so habe ich dich gesetzt zum Licht der Heiden,
Zu werden mein Heil[1]) bis an's Ende der Erde.
7. So spricht Jahve, der Erlöser Israels, sein Heiliger
Zu dem, dess Seele verächtlich, der verabscheut vom Volk, zum Sklaven der Herrscher:
Könige werden sehen und aufstehen, Fürsten, und niederfallen
Um Jahve's willen, weil er verlässlich,
Und weil der Heilige Israel's dich hat erkoren.
8. So spricht Jahve: Zur Zeit des Wohlgefallens erhöre ich dich
Und am Tag des Heiles helfe ich dir,
Und ich behüte dich und mache dich zum Bund des Volkes,
Aufzurichten das Land, auszutheilen verödete Erbstücke,
9. Zu sprechen zu den Gefangenen: tretet heraus.
Zu denen, so in Finsterniss: kommet an's Licht!

Der erste Eindruck ist auch hier der einer individuellen Persönlichkeit. Wie Koresch, ehe er's wusste, von Gott zum Werkzeug erkoren war für einen höheren Plan, dem er dienen muss (45, 3—5), so hat der Herr zu einem noch weit herrlicheren und geistigeren Werke seinen wahren Diener von Mutterleib an mit Namen, das heisst in persönlicher Eigenart berufen und eigenthümlich ausgerüstet. Und zwar ist dieses Organon, mit welchem Gott sich zu verherrlichen gedenkt, trotz der kriege-

[1]) So nimmt man die Worte am natürlichsten, dass der grosse Gottesknecht wie das Licht auch das göttliche Heil der Welt genannt wird (Delitzsch, Nägelsbach). Anders Gesenius, Hitzig, Knobel, Ewald: auf dass mein Heil sei u. s. w.

rischen Bilder, mit denen es verglichen wird, nicht etwa ein Feldherr wie jener, sondern ein Träger geistiger Kraft, wie daraus hervorgeht, dass sein Mund das erlesene Rüstzeug genannt wird. Sein Wort also ist das scharfe, welterobernde Schwert,[1]) der blanke, herzendurchbohrende Pfeil, womit er in Gottes Dienst Grosses vollbringen wird.

Seine Wirksamkeit wird also eine prophetische sein, über den Rahmen dessen, was bisher ein Prophet geleistet hat, freilich unendlich weit hinausgehen. Man hat, durch diese Stelle geleitet, wohl daran gedacht, der Prophet rede hier von sich selber, etwa wie Jeremia 1, 5, und gebe sich somit als „den Knecht des Herrn" zu erkennen.[2]) Allein schon in diesem Abschnitt (abgesehen von Capitel 53) ist diese Annahme nicht haltbar. So wenig als der Verfasser sich selber das Zeugniss 42, 1 ff. geben und von sich rühmen kann, dass auf seine Weisung die Inseln harren, so wenig wird er dort und hier sich das Ungeheuerliche zumessen, dass von ihm nicht allein Israel seinen Bund, sondern auch die Heiden ihr Licht empfangen und Fürsten ihn huldigend anerkennen werden. Überdem aber widerspricht dieser Ansicht der Name Israel so sehr, dass Gesenius ihn 49, 3 zu streichen sich gezwungen sieht!

Dieser Name nöthigt dazu, in dem Angeredeten den idealen Vertreter Israels zu erblicken, das heisst denjenigen, in welchem sich das Verhältniss, das Gott zu Israel eingehen wollte, vollkommen verwirklicht, und durch welchen der jenem Volke zugedachte Weltberuf in Wahrheit ausgeführt wird. Dass hinwieder der Knecht nicht mit Israel identisch sei, bestätigt sich uns hier durch genau dieselbe Wahrnehmung, die wir Capitel 42 machten, die aber hier wo möglich noch stärker hervortritt: dass nämlich die zu bekehrende Gemeinde Israel vielmehr der Gegenstand der mühevollen Arbeit des Knechtes ist, wie Vers 5 f. unmissdeutbar erklärt. Sie muss nicht nur äusserlich sondern auch innerlich befreit und getreulich heimgeführt werden durch den Knecht des Herrn. Wenn er diese schwere Aufgabe durch Gottes Kraft glücklich gelöst hat, dann ist ihm noch eine weit grössere

[1]) Vergl. Hebr. 4, 12.

[2]) So nach dem Vorgang von Kimchi und Ibn Esra Gesenius.

und herrlichere aufbehalten, nämlich das Reich Gottes über die ganze Heidenwelt aufzurichten.

Trat aber schon Capitel 42 der getreue, geisterfüllte Bote unscheinbar und ohne alles Ansehen dieser Welt auf, so dass nur durch das Wunder heimlicher Gotteskraft er bei seinem beschwerlichen Gang durch die Welt aufrecht gehalten wurde, so sehen wir ihn jetzt vollends in Verachtung und Schmach, scheinbar ohne allen Erfolg, sein Werk thun. Nach seinem menschlichen Ermessen sieht er keinerlei Frucht seiner Mühe, aber in dem Herrn ist er seines Lohnes gewiss und schöpft bei ihm neue Kraft. Und so gewiss sein Gott treu ist und seinen Erwählten nicht im Stiche lässt, wird der Weg dieses seines wahren Vertreters durch die tiefste Unehre zur Herrlichkeit führen. Jetzt ist er werthlos geachtet nach seiner Person, vom gemeinen Volk verspottet, von den Gewalthabern mit souveräner Willkür behandelt. Einst werden sie in Ehrfurcht vor ihm aufstehen, ja niederfallen, wenn sie erkennen, wessen Gesandter er ist. Deutlich erkennt man, dass, so sehr der prophetische Beruf hier im Vordergrund steht, die Bedeutung des Knechtes Jahve's sich darin nicht erschöpft, sondern dass er der Erbe des Gesammtberufs Israel's ist.

Wie aber des gesammten Israel's Weg durch die Knechtschaft zur Freiheit, durch die Schmach zur Herrlichkeit geht, wie insonderheit die treuen Knechte des Herrn, ein David zum Exempel, diesen Weg gegangen sind, so muss auch der, welcher Israel's Beruf ganz erfüllt, Schmerzen und Schmach im vollsten Masse auskosten. Hat doch an den treuen Propheten allen das Leiden als Merkmal der Ächtheit ihres Berufs nicht gefehlt und durch ihr Martyrium haben sie ihrem Wort erst das Siegel der Beglaubigung aufgedrückt. So war namentlich Jeremia's ganzer Lebenslauf Ein Bekennerleiden, und in der Verbannung waren es wiederum die Treuesten, welche Hass und Verfolgung am reichlichsten traf.[1]) So darf nach der Erkenntniss des grossen Propheten, der jetzt von der Erlösung redet, in dem Bild des wahren Erlösers diese Seite nicht fehlen. Er hat sich in dieses Bild des ächten Zeugen Gottes in Knechtsgestalt ganz versenkt

[1]) Vergl. Jes. 51, 7; 57, 1.

und redet 50, 4 ff. wiederum, 61, 1 ff. noch einmal aus dessen Seele heraus von seinem Zeugenleben und -Leiden.

50, 4. Der Allherr Jahve hat mir eine Jüngerzunge[1]) gegeben,
Dass ich wisse aufzurichten den Ermatteten durch Worte.
Er weckt auf allmorgendlich, weckt mir auf das Ohr zu hören nach Art der Jünger.
5. Der Allherr Jahve hat mir aufgethan das Ohr,
Und ich habe nicht widerstrebt, bin nicht zurückgewichen.
6. Meinen Rücken bot ich dar den Schlagenden, meine Wangen den Raufenden,
Mein Angesicht habe ich nicht verhüllt vor Schmähungen und Speichel.
7. Und der Allherr Jahve hilft mir, deshalb werde ich nicht beschimpft;
Deshalb machte ich mein Angesicht kieselhart und weiss, ich werde nicht zu schanden.

So wenig hier die Selbstschilderung auf das ungelehrige Volk (42, 18 ff.) passt, so leicht kann man einen treuen Propheten nach Art des Jeremia darin erkennen. Nur wäre an sich nicht wahrscheinlich, dass ein solcher seine Berufstreue so anpriese. Vielmehr gibt auch hier der Prophet die Schilderung von seinem Ideal, dem er ja in Schwachheit nachleben mochte, wie er die grössten Züge seiner prophetischen Vorbilder darein verwoben hat, aber das er weit entfernt ist, mit sich selber zu verwechseln[2]).

Der Gottesknecht, hier wieder der vollkommene Prophet, hat die zwei Eigenschaften im höchsten Mass, welche die wichtigsten Erfordernisse bei jedem wahren Propheten sind.[3]) Er ist geübt zu reden nach des Herrn Willen, und zwar ist seine Mission insonderheit das Aufrichten der Verzagenden und Ent-

---

[1]) Zunge Geübter, Geschulter, die wohl gelehrt ist zu sprechen, wie das Ohr der Jünger gewohnt ist, wohl aufzumerken, Vers 4.

[2]) Auch 61, 1 ff., wo die Entscheidung über die Person des Redenden unsers Erachtens von der Erklärung von 48, 16 abhängt, können wir nicht mit Targ., Calvin, Grotius und den meisten Neuern den Propheten als von seiner Person redend ansehen, obwohl kein Zweifel darüber bestehen kann, dass der Beruf des Verfassers und der des *Ebed Jahve* in nahem Zusammenhang stehen. Ersterer versenkt sich ganz in sein ideales Vorbild, das freilich noch ganz anders Gestalt gewinnen muss, wie er weiss, als es in seiner Person der Fall ist. Vielleicht liegt in dieser selbstlosen Versenkung in einen Höhern der Schlüssel zur Anonymität des Buches. Der Sprecher wünscht, dass man nicht ihn, sondern den Knecht Jahve's höre, die Stimme des nahenden Erlösers.

[3]) Siehe in der Einleitung Seite 6 ff.

kräfteten — diese unscheinbarste aber auch seligste Aufgabe des Boten Gottes. Sodann aber ist er geneigt und willig, immer zu hören, wenn Gott redet; ohne Widerstreben nimmt er das göttliche Wort auf, das er sich aneignen soll, und zwar alltäglich steht er mit Gott in solchem Verkehr des wahren Jüngers. Aus dieser zweiten Eigenschaft ergibt sich von selbst die dritte, die Willigkeit, in diesem Dienste des göttlichen Wortes auch die Schmach und Misshandlung auf sich zu nehmen, welche stets die Verkündiger der göttlichen Wahrheit trifft, diesen Knecht des Herrn aber in besonderem Masse. Er geht den gröbsten Angriffen und Verunglimpfungen nicht aus dem Wege in dem Bewusstsein, dass deren Erdulden mit zu seinem Amte gehöre, und dass weder seine Kraft, die eine geistige, gottentstammte ist, dadurch gebrochen, noch seine Ehre, die eine innerliche, vor dem Herrn bestehende ist, dadurch befleckt werde. So ist er, der ein so empfindsames Herz hat für die Noth und Leiden der Menschen, völlig unempfindlich gegen all' die Anfeindungen, die es auf ihn regnet. Weiss er doch, dass er sie um seines Gottes willen zu tragen hat.

Zeigte sich Capitel 49 und 50 im Vergleich mit 42 die Niedrigkeit des getreuen Knechtes gesteigert, so erreicht jener Widerspruch zwischen göttlicher Grösse und tiefster menschlicher Erniedrigung, der uns schon dort entgegentrat, seinen Gipfel in dem nächsten Abschnitt, wo uns sein Bild begegnet 52, 13—53, 12. Eine neue Rede nämlich beginnt 52, 13. Diese ist zwar nicht ohne Zusammenhang mit den vorhergehenden. 51 und 52, 1—12 redeten vom Ausgang der Gemeinde Gottes aus der Schmach der Gefangenschaft zur ehrenvollen Befreiung. Nun hat aber auch der Knecht des Herrn den Beruf, diesen Weg durch die Schmach zur Herrlichkeit zu gehen, er sogar in höchster Potenz. Und wie wir oben sahen, dass, indem er Israel's Beruf übernimmt, er ihn zuerst an diesem seinem Volke ausübt, so zeigt sich hier, dass er, der durch's schwerste Leiden hindurch muss, eben damit die gnadenvolle Leidenswende für sein Volk herbeiführt. Aber eben deshalb ist es eine merklich andere Stufe, auf welche der Seher 52, 13 gehoben wird. Was er von Zion's Erlösungsmorgen nach der Leidensnacht geredet hat, verklärt sich ihm nun in einer höheren Sphäre, wo das Unvollkommene seinem wahren Urbilde

weicht. An die Stelle jenes vielköpfigen und starrköpfigen Gottesknechts tritt wieder jener Eine, wahre, reine Knecht des Herrn, den wir als unbedingt folgsames, rein gehorsames, in den Willen seines Gottes ganz ergebenes Werkzeug der göttlichen Gnade für die ganze Welt kennen gelernt haben. Muss die Gemeinde Gottes *per crucem ad lucem* ihren Lauf vollenden, so thut sich nun vollends vor dem, welcher der vollkommene Träger der dienenden Gottesgemeinschaft ist, ein ganzer Abgrund von Leiden auf, aus welchem er um so herrlicher hervorgehen wird. Und der Mangel der leidenden Gottesgemeinde, deren Leiden ja keine unverschuldete sind, wird zum hohepriesterlichen Diadem auf dem Haupte dessen, der ohne alle Schuld den bittersten Leidens- und Todeskelch trinken muss, denn eben um der Schuld der Gemeinde willen hat er solches zu tragen. Das Leiden des Gerechten zum Heil der Schuldigen ist die tiefste Erniedrigung, die sein Gott ihm auflegt, aber zugleich die herrlichste Auszeichnung, die er an ihm wird offenbar werden lassen.

Das Vorspiel des Abschnittes bildet 52, 13—15. Es enthält bereits den allgemeinen Grundgedanken von der wunderbaren Erhöhung des beispiellos Erniedrigten.

52, 13. Siehe weislich fahren[1]) wird mein Knecht,
Wird steigen und sich erheben und hoch sein gar sehr.
14. Gleichwie sich über dich entsetzten Viele —
So entstellt vom Manne war sein Anblick
Und sein Aussehen so unmenschlich,[2]) —
15. So wird er aufspringen machen[3]) viele Völker,
Über ihn werden Könige ihren Mund zuhalten,
Denn was ihnen nicht erzählt ward, haben sie geschaut,
Und was sie nie gehört, sind sie inne geworden.

---

[1]) Es liegt darin sowohl das weise Handeln als der gute Erfolg. השכיל wird oft wie הצליח gebraucht. Immerhin liegt a. u. St. ein Lob darin. Vergl. S. 373 f.

[2]) כן 14b ist nur untergeordnet, auf שממו bezüglich. Erst Vers 15 folgt dasjenige, welches dem כאשר entspricht. „Entstellung vom Manne weg war sein Anblick" will sagen: er war so entstellt durch Misshandlung, dass man keinen Mann, kein Menschenkind mehr in ihm erkennen konnte.

[3]) הִזָּה ist hier nicht als levitischer Ausdruck: „besprengen" zu nehmen, wobei man עַל erwartete und den Parallelismus, sowie die Fühlung mit dem Schluss des Vers 15 vermisste; sondern es ist mit den meisten Neuern auf נזה springen, zurückzuführen; *hiph.* also: aufspringen machen.

Der Herr ist's, der hier redet und den Ausgang seines Knechtes verkündet. Es wird mit ihm trotz allen Anscheins des Gegentheils ein gutes Ende nehmen, den guten Ausgang, den er verdient und dessen er in seinem Gotte gewiss war. Hat er unsäglich tief sich erniedrigen lassen, so wird er um so höher schliesslich seinen Stand erhalten. Im selben Masse, wie er der Gegenstand sprachlosen Entsetzens, ja unbezwinglicher Abscheu gewesen ist wegen des menschenunwürdigen Looses, das er erduldete, im selben Masse wird er in seiner Erhöhung das Erstaunen und die Ehrfurcht auf sich ziehen. Man wird sich nicht zu fassen vermögen über der göttlichen Ehre, die ihm widerfährt. Und zwar nicht etwa nur seine Volksgenossen, sondern die Völker draussen werden in Bewunderung aufspringen, um die Herrlichkeit zu schauen, die sich an ihm offenbart, Könige durch ehrfürchtiges, andächtiges Schweigen ihre Huldigung ihm bezeugen (vergl. 49, 7). Denn es ist ein tiefes, wunderbares, unvergleichliches Geheimniss, mit dessen Enträthselung der Herr sie überrascht, wenn einst der Knecht Jahve's vor ihnen steht am Ende seines Weges und Werkes. Was dann sich vor ihrem Blick entschleiert, ist etwas Unerhörtes, das seines Gleichen nicht findet in der ganzen Weltgeschichte.

Der Übergang zu 53, 1 ist nun insofern ein enger, als auch die hier folgende Rede 53, 1—6 in jene Zukunft fällt, wo die Heiden den erhöhten Knecht des Herrn bewundern. Nur sind es nicht diese, welche sprechen,[1]) sondern es sind die Juden, welche dannzumal auch zur Erkenntniss gekommen sind. Sie haben freilich längst die Kunde vom Plan des Herrn gehört und sein Werk geschaut, aber mit tauben Ohren und blinden Augen. Daher sie sich jetzt, wo ihnen die Hülle endlich weggenommen worden, selber anklagen, indem sie (der Heidenwelt?) erzählen, was Vers 1—6 folgt:

53, 1. Wer hat Vertrauen geschenkt unserer Märe?
Und der Arm Jahve's, wem ward er offenbar?
2. Er wuchs ja vor Ihm auf wie ein Sprössling,
Und wie ein Wurzelreis aus dürrem Erdreich.

[1]) So freilich schon D. Kimchi, welcher die Heiden sprechen lässt: er hat unsere Krankheiten getragen, und auf diese Weise die Beziehung des Knechtes auf Israel zu ermöglichen sucht. Dagegen entscheidet unter Anderem schon das עמי 53, 8.

Keine Gestalt hatte er und keine Zierde, dass wir ihn ansehn,
Und keine Schönheit, dass wir sein begehren mochten.[1])
3. Verachtet und verlassen von Männern,
Ein Mann der Schmerzen und vertraut mit Krankheit,
Und wie Einer, vor dem man das Angesicht verhüllt,[2])
Verachtet, dass wir ihn nicht würdigten.
4. Jedoch unsere Krankheiten hat er getragen
Und unsere Schmerzen, auf sich lud er sie.
5. Wir aber achteten ihn für einen Gerichteten,[3])
Von Gott Geschlagenen und Gepeinigten.
Aber er ist durchbohrt von wegen unserer Sünden,
Zermalmt um unsrer Missethaten willen;
Die Strafe unsers Wohlergehens lag auf ihm
Und durch seine Wunde ward Heilung uns.[4])
6. Wir alle, wie die Schafe irrten wir,
Jedes auf seinen Weg wandten wir uns,
Aber Jahve hat auf ihn treffen lassen unser aller Schuld.

Dem Mysterium näher tretend, lässt der Prophet Israel reden und verkünden, was es erlebt und jetzt erst am Ende der Wege Gottes erkannt hat. Es muss bekennen, dass die Kunde von der wunderbaren Liebesabsicht des Herrn, sich durch den Niedrigsten am herrlichsten zu offenbaren, ihm freilich durch seine Propheten zu Ohren kam, aber keinen Glauben bei ihm fand, dass es die auf sein Heil abzielenden Anstalten Gottes in seiner Mitte erlebte, aber nicht verstand. Als Antwort wollen die Fragen Vers 1: Niemand hat Glauben geschenkt der wundersamen Märe von dem duldenden Gottesknecht, niemand hat den an jenem Werkzeug geheimnissvoll sich bethätigenden Arm des Herrn erkannt!

Es ist nämlich Jener, in welchem die höchste und seligste Offenbarung für Israel und die Heidenwelt beschlossen lag, gar

---

[1]) Vers 2 sollte der Haupttrenner Athnach bei ונראהו stehen, welches im Sinne von ראה ב steht: mit Wohlgefallen auf etwas blicken, wie auch מראה gefälliges Aussehen bedeutet.

[2]) מסתר nicht *part.* (etwa: der sein Antlitz vor uns verhüllt aus Trauer, Scham, wegen Unreinigkeit), sondern *nomen verbale* „Verhüllung des Antlitzes vor ihm" ist so viel als Einer, vor dem man das Angesicht verhüllt.

[3]) נגוע von Gottes Geissel oder Plage betroffen. נֶגַע heisst besonders der Aussatz, der bekanntlich in besonderem Mass als Gottesgericht, Zeichen der göttlichen Ungnade galt.

[4]) חבורה, eigentlich Verband, dann Wunde, vergl. 1, 6. Das *niph.* steht in dem Sinn: Heilung wurde uns beschafft kraft seiner Wunde, erwuchs uns daraus

unscheinbar und niedrig aufgetreten. Er prangte nicht gleich einem das Land beschattenden Baum, wie man erwarten sollte (vergl. Ezech. 17, 23), sondern war vielmehr einem nackten niedrigen Reis zu vergleichen, das aus der Wurzel aufsteigend nur wenig über sandigem Boden sich erhebt und so ein kümmerliches Dasein fristet, — eine Charakteristik, welche zur Annäherung an Jes. 11, 1[1]) und die Sprüche vom צמח ה׳ auffordert. Der erkorene „Knecht des Herrn" also hatte in seinem Äusseren nichts Anziehendes, was seinen einzigartigen Vorzug und die Kostbarkeit der Güter, die er vermittelte, hätte ahnen lassen. Darum liessen sich seine Volks- und Zeitgenossen in ihrer Oberflächlichkeit über sein Wesen und seinen Werth vom Augenschein vollständig täuschen, sie achteten ihn für nichts.

Ja, sie verachteten und verabscheuten ihn, denn nicht nur nicht einladend für den gewöhnlichen Sinn, abstossend sogar und abschreckend sah er aus, wie Vers 3 besagt, zwar nicht etwa durch hartes Wesen und unfreundliche Lieblosigkeit — das Gegentheil hörten wir schon 42 — aber wegen des harten Geschicks, mit dem ihn Gott und die Menschen verfolgten. Er war eine Martergestalt, deren Übermass von Schmerzen und Leiden ihm die Leute entfremdete, nicht blos weil niemand einen Retter und Helfer in diesem von allen Übeln am meisten geplagten Menschensohn vermuthete, sondern auch, weil die auf ihn gehäuften Plagen den Verdacht weckten, dass er ein von Gottes Geissel gezüchtigter und gebrandmarkter Missethäter sei, einer jener Unglücklichen, von denen man den Blick abwendet, als würde man von ihrem blossen Ansehen verunreinigt.

Vers 4—6 enthüllen nun das tiefe Geheimniss, das diesen Dulder umgibt. Es hat mit seinem Leiden eine eigene Bewandtniss. Dasselbe gereicht ihm nicht zur Schande, seinem Volke aber zum Heil. Er hat nämlich die dem Volke zugehörige, das heisst von ihm verdiente Strafe getragen, so dass es ihn gänzlich misskannte und nur in schwerer Verblendung verurtheilte. Man beachte den nachdrücklichen Gegensatz, der hier überall durch die Pronomina *(separata* und *suffixa)* markirt wird. Was uns zukam, trug Er und wir rechneten es Ihm zu. Die Sprechenden,

[1]) Dort war das Bild gleichfalls für die Niedrigkeit des Messias gewählt. Seite 310 ff.

die ihn gekannt, freilich nicht erkannt haben, wähnten ihn wegen seiner Unwürdigkeit und Missethat von der Hand des Höchsten so gewaltsam belastet.[1]) Aber seine furchtbare Heimsuchung war nur insofern ein Strafleiden, als er die ihnen, den thöricht Richtenden, gebührende Strafe erlitt.

Die Strafe unserer Wohlfahrt (שלום), das heisst hier: unserer Straflosigkeit lag auf ihm. Damit ist des bestimmtesten ausgesprochen, dass er die Züchtigung erlitten hat, dank deren Erduldung durch ihn sie selber ungestraft ausgehen, was zum Überfluss noch durch den Zusatz erhärtet wird: Durch seine Wunde ward uns Heilung beschafft. Dass es nämlich eine auf dem ganzen Volke und jedem einzelnen Gliede desselben lastende Schuld zu tilgen gab, erklärt das Bekenntniss Vers 6, in welchem offenbar die gesammte Gemeinde es ausspricht, dass sie das Heil durch ihre Sünden verscherzt hatte. So wenig als Schafe, wenn man sie frei sich selbst überlässt, auf dem geraden Wege bleiben, so wenig haben sie den gottgefälligen Pfad der Gerechtigkeit eingehalten. Ohne Ausnahme sind sie, ein jeder nach seinem Eigenwillen, selbstgewählte Irrwege gegangen, und so hätte sie das Verderben ereilen müssen, wenn nicht der Herr Aller Schuld den allein Gerechten als Strafverhängniss hätte treffen lassen.

So hat denn der gerechte Knecht des Herrn, wie schliesslich die durch ihn gerettete Gemeinde des Herrn erkennt und bekennt, um ihretwillen gelitten. Man hätte nie in Abrede stellen sollen, dass hier von einem stellvertretenden Sühnleiden des Gerechten für die Ungerechten die Rede ist. Keine Exegese wird je diesen Gedanken verwischen können, der so deutlich, als menschliche Sprache zu reden vermag, hier ausgesprochen und dessen nachdrücklichste Bezeugung von Vers 4 bis Ende des Capitels unermüdlich wiederholt wird. Das eben ist die Lösung des dunkeln Räthsels, welches jene Gestalt des frömmsten Dulders darbot, dass er die Leiden der Andern trage, die Leiden nämlich, welche sie sich durch ihre Sünden zugezogen haben, mit denen sie aber nach Gottes Rathschluss verschont bleiben sollen, weil der Gerechte an ihrer Statt eingetreten ist.

[1]) Man beachte Vers 5[a] die stark passivischen Participia, welche diese Gewaltthätigkeit des Gerichtes ausdrücken.

Das ist die unerhörte Kunde, das wunderbare Geheimniss, welches diejenigen nicht durchschaut und nicht geglaubt haben, denen es zugute kommen sollte, so dass sie den Gottseligen, der für sie büsste, arg verkannten und hart verurtheilten, wie sie hinterher reuig bekennen.

Mit Vers 6 hört übrigens dieses der bekehrten Gemeinde aus Israel in den Mund gelegte Bekenntniss auf, wie Ewald richtig erkannt hat. Der Prophet selber erzählt nun Vers 7 ff. näher den wunderbaren Hergang der Sache.

53, 7. Misshandelt wurde er, da er sich doch beugen liess,
Und that seinen Mund nicht auf —
Dem Schäflein gleich, das zur Schlachtung geschleppt wird,
Und dem Lamme, das vor seinen Scheerern stumm bleibt,
So that er seinen Mund nicht auf.

8. Aus Haft und Gericht ward er weggeholt,[1])
Und unter seinen Zeitgenossen wen bekümmert's?[2])
Denn abgeschnitten ward er aus der Lebendigen Land —
Um der Sünde meines Volkes willen ward Plage ihm.[3])

9. Und so gab man ihm bei den Übelthätern sein Grab,
Und beim Reichen seine Todtenhügel,
Wiewohl er keine Gewaltthat verübt
Und kein Betrug in seinem Munde gewesen ist.

10. Aber Jahve geruhte ihn zu zermalmen durch Belastung mit Krankheit:[4])
Wenn du zum Schuldopfer wirst gesetzt haben seine Seele,
Wird er Nachkommenschaft sehen, lange Tage leben,
Und was Gott gefallen, wird durch seine Hand wohlgerathen.

---

[1]) לקח hat hier die düstere Bedeutung wie Sprüche 24, 11. Es steht wie unser (zum Tode) abführen fast euphemistisch vom Abholen zur Hinrichtung.

[2]) דור, ja nicht zu verwechseln mit זרע Nachkommenschaft, ist vielmehr die Zeitgenossenschaft. את nehmen wir als Präposition wie Vers 9, 12 (anders Knobel, Delitzsch): wer in der Gesellschaft seiner Zeitgenossen bedenkt es? Antwort: niemand macht sich etwas daraus. Gewöhnlich koppelt man jetzt das folgende כי נגזר daran: wer bedenkt, dass er abgeschnitten worden; allein der kurz bemessene Rhythmus gestattet dies nicht.

[3]) למו *sing.* = לו wie 44, 15. Siehe Seite 112 N. 1.

[4]) החלי nicht determinirtes Nomen (Hitzig), auch nicht Syriasmus für החלה (die Meisten), sondern nach Klostermann, Delitzsch *hiph.* für החליא, (vergl. 2 Chron. 16, 12), wobei der letzte Buchstabe nicht geschrieben wegen des א, womit das folgende Wort beginnt, wie 2 Kön 13, 6. Der *inf.* wird durch dieses *finitum* näher bestimmt. Das Vorausgegangene zeigt, dass nicht blos von gewöhnlicher Krankheit die Rede. Die Leiden, welche die Menschen ihm anthun, erscheinen im Plane Gottes als über ihn verhängte Krankheit.

11. Aus der Mühsal seiner Seele wird er schauen, sich sättigen,
Durch seine Einsicht wird mein gerechter Knecht Viele gerecht machen,
Und ihre Verschuldungen wird er auf sich laden.
12. Darum will ich ihm Theil geben unter den Grossen,
Und mit den Starken wird er Beute theilen,
Statt dessen, dass er zum Tode ausgeschüttet seine Seele
Und unter die Sünder sich zählen liess,
Da er doch die Sünde der Menge getragen
Und für die Sünder eingetreten ist.

Bestimmter zeigt sich jetzt, dass der verachtete Dulder nicht etwa unter der ihm von Gott auferlegten Bürde des Krankheitsleidens zusammenbrach, sondern dass das wegwerfende und verdammende Urtheil seines Geschlechtes sich zu grober Misshandlung (vergl. 50, 6) des Geächteten steigerte, welche er mit Lammesgeduld ohne Klage und Widerrede hinnahm. Diese Willigkeit, welche, ohne dem ungerechten Peiniger zu fluchen, sich hingibt in das Verhängniss unschuldigen Leidens und Sterbens, dessen höhere Nothwendigkeit ahnend, ist ein wesentliches Moment bei diesem Opfer, das der Knecht dem Herrn bringt.

Es blieb aber nicht bei solch roher Unbill, die man an dem Rechtlosen verübte. Vers 8 zeigt, dass man ihm in aller Form des Rechtes den Process machte und ihn des Todes schuldig erklärte. Er ward durch einen himmelschreienden Fehlgriff menschlicher Justiz „hingeführt" an die Richtstätte, ohne dass sich damals jemand darüber aufhielt oder die furchtbare Ungerechtigkeit erwog, deren man sich damit schuldig machte.[1]) Der Prophet wiederholt deutlicher das kaum Auszusprechende: er ist wirklich gewaltsam, wie ein die Menschheit verunzierender oder gefährdender Verbrecher aus dieser Welt geschafft worden, worauf es ihn drängt, nochmals seine Unschuld zu betheuern und die wahre Ursache dieses Verbrechertodes aufzudecken: wegen der Sünde meines Volkes ist dieses göttliche Verhängniss

[1]) Jes. 57, 1 wird ähnlich auf die gleichgültige Achtlosigkeit der Leute beim Tod des Gerechten hingewiesen, dort aber sein Ende als Entrückung vor dem Gericht bezeichnet. Weisheit Salomo's 4, 10 f. schliesst sich an diese Stelle, indem dort der frühe Tod des Gerechten ebenfalls zu seiner Bewahrung eintritt. Überhaupt lehnen sich die Schilderungen der Weisheit Salomo's Capitel 3—5 vielfach an Deuterojesaja, ohne dessen tiefsten Gehalt zu erfassen.

an ihm vollstreckt worden. Sicher ist der Prophet der Redende und versteht unter עמי diejenigen, welche Vers 5 sprachen מפשעינו, sein Volk Israel.

So kam's, dass er bis in's Grab als ein grober Sünder behandelt wurde, wie Vers 9 hinzusetzt: Sein Grab wurde ihm angewiesen in Gesellschaft der Missethäter, eine Beschimpfung, für welche das Gefühl des Hebräers empfindlich ist (vergl. Jer. 26, 23). Dunkel ist aber der zweite Satz. Nach ihrer Vocalisation haben die Masoreten במתיו verstanden: in seinem Tode. Man hätte dann den allerdings seltenen Plural von מָוֶת (nur noch Ezech. 28, 10) nicht von verschiedenen Todesfällen zu verstehen, sondern von Todeskämpfen, Sterbensnöthen, deren gerade der reiche Nabob, welcher sich schwer von seinen Mammon trennt, viele durchmachen muss.[1]) Allein gegen diese Lesung erheben sich ernste Bedenken. Nach dem Begräbniss kommen die Todesnöthe seltsam hinterdrein und dem zweiten Glied fehlt der syntaktische Halt. Deshalb wird nach einigen Codd. בָּמוֹתָיו zu lesen sein im Sinne von „Grabhügel".[2]) Der Plural wird von denen als Hauptargument benützt, welche den Knecht von einer Mehrheit verstehen wollen. Allein es wäre höchst auffällig, wenn der Prophet, der vorher und nachher die stricte Einheit der Person festhält, hier plötzlich sie zerspaltete, von Einem Grabe, aber von vielen Grabhügeln redete. Vielmehr scheint der Plural hier allgemeiner die Begräbnissstätte auszudrücken. Eine zweite Schwierigkeit besteht in dem synonymen Gebrauch des עשיר neben den רשעים. Eine ganz andere Bedeutung, als ersteres Wort gewöhnlich hat, hier ihm zuzuweisen (Hitzig) ist man nicht befugt. Doch gewinnt es durch diese Beiordnung und den Schluss des Verses leicht eine üble Qualification, die ihm nach hebräischer Vorstellungsweise ohnehin nicht ferne liegt: es ist der durch Unterdrückung und Betrug reich Gewordene, dessen Grabhügel noch von den durch ihn gepressten Armen verwünscht

---

[1]) Unstatthaft ist es, zwischen dem ersten Glied und dem zweiten einen Gegensatz anzunehmen: aber beim Reichen (war er) in seinem Tode, wie manche kirchliche Auslegungen. Die directe Beziehung auf die Geschichte Jesu wird dadurch erst nicht möglich, da Jesus vielmehr mit Übelthätern gestorben und beim Reichen begraben ist.

[2]) Ezech. 43, 7; vergl. auch Hiob 21, 32, wo freilich ein anderer Ausdruck.

wird. So wird auch der des Gerechtesten noch nach seinem unschuldigen Tode angesehen. Man geht nicht ohne Verwünschung an seiner Grabstätte vorüber! Und doch ist keine Spur der Sünden, welche solches Loos zur gerechten Strafe haben, an ihm zu entdecken gewesen, wie ihm wiederum feierlich bezeugt wird.

Somit hat er vor seinem Tode, ja in seinem ganzen irdischen Dasein, die Grabesruhe eingeschlossen, nirgends eine Genugthuung für das schwere ihm angethane Unrecht erfahren. Und dennoch soll ihm solche reichlich zu theil werden nach Gottes Rathschluss. Dieser geht dahin, dass das Leben dieses Edelsten und Ärmsten ein Schuldopfer abgebe und hernach er wieder auflebe auf lange Tage und reicher Nachkommenschaft sich erfreue. Von der prophetischen Aufgabe des עבד ה׳, die wir früher geschildert fanden, ist hier die Rede ganz zum priesterlichen Amte übergegangen, das er verwaltet, indem er sich selber in den Opfertod gibt zum Heile seines Volkes. Dies ist der tiefste Grund und die herrlichste Bestimmung seines Leidens. Der Herr selber[1]) hat sein Leben zum Schuldopfer bestimmt, offenbar für die Verschuldungen des Volkes, zum Ersatzopfer für den Gehorsam, den das Volk Gott nicht geleistet hat. Denn der Charakter des אשם ist der eines Ersatzopfers.[2]) Nur handelt

---

[1]) תשים am besten 2 *sg. masc.* als Anrede an Gott. Nimmt man es als 3 sg. f., wenn seine Seele ein Schuldopfer hinterlegen wird, so vermisst man das Object (sich selbst). Ganz verkehrt und im Widerspruch mit allem, was der Prophet von Vers 4 an eingeschärft hat, wollen Reuss und Scholten אם als negative Partikel der Betheuerung nehmen: du wirst fürwahr nicht . . .

[2]) אָשָׁם (vergl. das Verbum) ist die Verschuldung, Schuld, (in moralischem, nicht blos pecuniärem Sinn), dann die Abbüssung derselben, die Gott symbolisch geleistete Entschädigung oder Genugthuung. Vergl. 1 Sam. 6, 3. 8. 17. Nicht nur den Menschen ist der ihnen zugefügte Schaden zu ersetzen, sondern auch dem Herrn, dessen Rechtssphäre durch solches widerrechtliches Handeln gleichfalls verletzt wird, ein Ersatz zu bezahlen, Lev. 5, 1—26; 7, 1—10. Dass „kein Opfer des Alten Testaments den Sinn einer rechtlichen Genugthuung an Gott habe", ist eine vorgefasste Meinung Ritschl's (Rechtfertigung und Versöhnung II, 64), welche durch den Gebrauch van אשם in Thora und Geschichte widerlegt wird. Dass der Prophet die Bedeutung des ihm vorschwebenden höchsten Opfers gerade mit dem Specialausdruck bezeichnet, in welchem das Moment der Genugthuung am stärksten hervortritt, dürfte man wohl thun zu beachten.

es sich hier nicht, wie im levitischen Gesetz, um leicht abzubüssende Einzelversäumnisse oder gelegentliche unabsichtliche Beeinträchtigungen Gottes. Vielmehr soll hier ein Ersatzopfer im höchsten Stil stattfinden, wobei alle Verschuldung der Gemeinde durch Eine Leistung ohne Gleichen, die willige Hingabe des Gerechten in den Tod, soll aufgewogen werden. Da dieser nicht für sich selber das Ersatzopfer leistet, das stets eine *satisfactio* ist, so wird hier eine *satisfactio vicaria* zugelassen, was wiederum nie hätte geläugnet werden sollen.

Dieser Weg gottgewollter Selbstaufopferung bis zum Tod führt den gehorsamen Knecht zu Leben und Wonne.[1]) Obwohl er ohne alle Genugthuung und scheinbar ohne alle Hoffnung in den Tod gegangen, kann es damit nicht sein Bewenden haben. Gerade auf diesem Wege wird er zu Nachkommenschaft gelangen — es ist offenbar der geistige Same Israel gemeint, der ihm das Leben verdankt — und dieselbe mit eigenen Augen schauen als einer, der eben so langer Lebensdauer wie zahlreicher Nachkommen sich erfreut. Wie das möglich sein soll, dass ein in der Mitte seiner Tage durch gewaltsamen Tod Hingeraffter dennoch lebe unter vielen Kindern, wüsste der Prophet selber kaum zu beantworten. Genug, dass eine innere Nothwendigkeit, wie wir sie Hiob 19, 25 ff., Seite 207 ff. fanden, dies als Gottes Plan erkennen lässt und der Prophet die Zuversicht hat: der Anschlag des Herrn wird in seiner (Gottes) Hand prosperiren, zu glücklichem Ende gelangen.

Vers 11. Die Frucht seiner Leiden wird dann ihm selber zu gute und Vielen zu statten kommen. Er selber wird sie schauen und sich daran laben.[2]) Auf das Schauen ist hier und Vers 10 in dem Sinn wie Hiob 19, 26 f. Nachdruck gelegt. Es bildet das seine schönste Genugthuung, dass er lebendiger, persönlich gegenwärtiger Zeuge des Heilswerkes ist, das er vollbracht hat; dadurch wird allerdings seine Wiederbelebung vorausgesetzt. Die den Andern zutheil werdende Leidensfrucht ist diese, dass

[1]) אם drückt aus, dass der Leidensweg die Bedingung einzigartiger Heilserfahrung sein werde.

[2]) Es ist יראה ישבוע eng zusammen zu nehmen und מן nicht privativ, sondern: aus der Mühsal seiner Seele heraus, das heisst als deren Frucht wird er sehen, was ihn labt.

durch seine Einsicht, seine weise Ergebung in Gottes Willen, er den Vielen Gerechtigkeit vermittelt, wie er sie hat, ihnen dagegen selbige bisher abgieng. Er bewirkte ihnen solches Wohlverhalten zu Gott dadurch, dass er ihre Verschuldungen auf sich lud und an ihrer Statt trug.

Vers 12. Billig erwartet ihn nach solcher seligsten Heldenthat, die je vollbracht worden ist, göttliche Siegesehre. Obwohl er scheinbar unterlegen ist, empfängt er unter den Siegern seinen ehrenvollen Platz und gleich ihnen reichen Beuteantheil, zum Lohn dafür, dass er freiwillig sich bis zum Tode entäussert und in die Gesellschaft der Schlechtesten und Ehrlosesten sich hat müssen rechnen lassen, während dies doch nur geschah, weil er einem Opferlamme gleich sich mit der Sünde der Andern belasten liess und -priesterlich für sie vor Gott einstand. So empfängt er zuletzt die glänzende Ehrenrettung, die ihm gebührt.

Dieses ganze Passionale spielt sich in einem mysteriösen Halbdunkel ab. Auch die Sprache ist theilweise geheimnissvoll dunkel, dem tiefliegenden Inhalt entsprechend. Und abgesehen von streitigen Details will das Gesammtbild, an dem doch manche wichtige Einzelzüge recht scharf umrissen hervortreten, sich schwer in einen orientirenden Rahmen einfügen. Ist's Vergangenheit, ist's Gegenwart, was der Prophet schildert? Oder malt er ein künftiges Trauerspiel? Will er überhaupt Wirklichkeit beschreiben, oder sind's ideale Abstractionen, die ihn beschäftigen und in so lebensvollen Figuren vor ihn treten? All' diese Fragen vereinigen sich zu jener, vor die sich schon der Kämmerer aus Mohrenland gestellt sah, ohne sie entscheiden zu können, einer Frage, die noch heute zu den unendlich oft erörterten und deren Beantwortung zu den entscheidungsvollsten zählt: Wer ist dieser Knecht Jahve's? Und wie kam der Seher dazu, ihn so zu schauen?

Indem wir nach der Übersicht der einschlägigen Stellen auf die erstere dieser Fragen zunächst eintreten, führen wir einige Ansichten an, die ein wahres Moment enthalten, aber dennoch unrichtig sind, da sie der ganzen Grösse und dem vollen Charakter dieser Gestalt nicht gerecht werden. Am umfassendsten deuten den Begriff diejenigen, welche den עבד יי mit dem

Volk Israel gleichsetzen.[1]) Wir sahen Seite 429 f., dass eine gewisse Berechtigung dieser Auffassung zukommt, indem in der That das Volk *Ebed Jahve* heisst und der Knecht der wahre Erfüller der Mission Gesammtisraels ist. Allein ebenso gewiss ist, dass mit dieser Gleichung die Hauptsache nicht erklärt wird. Nicht allein ist in den wichtigsten Abschnitten von dem treuen Knechte stets in stricter persönlicher Einheit die Rede, so dass man nirgends ein Collectivum darin erkennen kann; nicht blos steht dieses Bild des gehorsamen, empfänglichen, hingebenden Knechtes in schneidigem Gegensatz zu dem unbrauchbaren, den der Herr an seinem Volke hat, sondern wir sahen sogar, dass die Gemeinde durch den von ihr wohl unterschiedenen prophetischen Gottesknecht erst erleuchtet und freigemacht (42), dass sie durch ihn, den priesterlich für sie eintretenden, erst mit Gott versöhnt werden muss (53).[2])

Einem Theil dieser vernichtenden Gegengründe weicht eine zweite Ansicht[3]) aus, welche dahin geht, nur das fromme Israel, der bessere Theil des verbannten Volkes, der mit dem Rest unschuldig habe leiden müssen, ja um seiner Standhaftigkeit willen den Anfeindungen und Verfolgungen besonders ausgesetzt gewesen sei, stelle sich in dieser Zusammenfassung dar. Zu dieser würdigen Classe sollen nach Knobel besonders Stammhäupter und Älteste, Priester und Leviten, sowie die Propheten gehört haben. Wir können in der That nicht zweifeln, dass zur Entstehung und Ausführung dieses Bildes die schlimmen Erfahrungen mancher frommer Jahvediener, freilich nicht blos

[1]) So Hitzig und Reuss, nach dem Vorgang der meisten jüdischen Erklärer: Ibn Esra, Jarchi, Kimchi, Abarbanel, welch' letzterer sich jedoch hinterher für die Beziehung auf König Josia entscheidet. Aber schon Origenes (gegen Celsus „Wahres Wort" L. I 55, Paris. 1733) erzählt von Juden, welche ihm diese Auslegung von Jes. 52, 53 entgegenhielten: es gehe auf das in der Welt zerstreute, missachtete und misshandelte Volk, das doch sich den Nationen überlegen zeigen und manche bekehren werde. Origenes habe sie auf 53, 6 und besonders 53, 8 verwiesen.

[2]) Vergl. besonders 53, 8. Wie kann man von den Zeitgenossen Israel's reden oder wie lässt sich jenes עמי anders verstehen als von Israel? Diese Instanz des Origenes bleibt unanfechtbar. Wir suchen bei Hitzig wie bei Reuss (Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments 1881, II, 434 ff.) umsonst nach irgend einem gangbaren Ausweg, um ihr zu entgehen.

[3]) Vertreten von v. Cölln, Knobel, Thenius, Anger und Anderen.

exilischer, Motive und Einzelzüge geliehen haben, wie wir oben (Seite 436 f.) schon hervorhoben, allein dass eine ganze Classe der Zeitgenossen des Propheten von ihm als solche so persönlich gezeichnet worden sei, ist wiederum ganz unstatthaft. Vielmehr steht als Einzelner und Einziger der Knecht Jahve's der Gesammtheit gegenüber (vergl. besonders 53, 6). Der beste Theil des Volkes ist nicht ohne Schuld und erscheint vielmehr als durstige, heilsverlangende Herde, deren Suchen und Schmachten durch den treuen Boten der Gnade soll befriedigt werden, wie er gewiss auch zur Sühnung ihrer Schuld sterben soll.[1])

Aber auch eine dritte Meinung,[2]) welche den Prophetenstand in diesem gelehrigen und ausdauernden Gottesjünger erkennen möchte, ist abzuweisen, obwohl 42 und 49 und dann auch 61, 1 ff. die prophetische Thätigkeit und Mission desselben so stark hervortritt.[3]) Schon dort erwies sich der ächte „Israel" vielseitiger geartet; und vollends Cap. 53 das priesterliche Opferlamm als Porträtirung des Prophetenstandes zu fassen ist um so ungereimter, als es einen solchen eigentlich gar nicht gab.

Dass mit einem Collectivum überhaupt nicht auszukommen sei bei einer so bestimmt persönlichen Schilderung — diesem Eindruck wird man sich ohne Befangenheit nicht entziehen können.[4]) Ist es aber unläugbar, in dem prophetischen Gesichte wenigstens, eine persönliche Einheit, welche so auftritt, so fragt sich noch, ob eine historische, eine ideale, oder eine zukunftsgeschichtliche Person. Man hat in der That an einen bereits verstorbenen Märtyrer gedacht, der hier gefeiert werde, zum Beispiel an Jesaja oder Jeremia.[5]) Allein als Panegyrikus auf

---

[1]) Siehe auch die Beichte 64, 5 ff. (59, 10 ff.), wo sich der Prophet mit der ganzen Gemeinde unrein und schuldig bekennt.

[2]) Dieselbe vertheidigen Gesenius, de Wette, Winer und Andere.

[3]) Am besten könnte man sich für diese Ansicht auf 44, 26 berufen, wo der Knecht *(sing.)* mit den Boten Gottes parallel steht. Allein auch hier ist wohl der vollendete Prophet vom Chorus der Gottesboten unterschieden.

[4]) Vergl. H. Schultz, Alttestamentliche Theologie (2 A.), Seite 753 f.

[5]) Ewald meinte, das „Oratorium" 42, 13—53 sei zu feierlicher Aufführung auf das Martyrium eines grossen Propheten, vielleicht des Jesaja gedichtet worden. Der Verfasser von Jes. 40—66 habe es schon vorgefunden und wesentlich unverändert seinem Buche einverleibt. Allein das Stück wächst so sichtlich aus dem ganzen Organismus dieses Buches hervor (vergl. z. B. 49, 7),

einen Verstorbenen passt 42, 1 ff. und 49 1 ff. absolut nicht und 52, 13—53 wäre sehr befremdend.[1]) Eine solche Verherrlichung eines Todten ist überhaupt dem nüchternen hebräischen Sinn, vollends aber dem selbstlosen Geiste der Prophetie ganz fremd und zuwider.

Die Vergangenheit hat dem Propheten dieses vollkommene Bild nirgends gezeigt, die Gegenwart auch nicht, wenn auch Vergangenheit und Gegenwart zu seiner Entstehung und Gestaltung beigetragen haben. Es ist aber auch nicht ein müssiges Ideal, denn solche sind überhaupt nicht nach der Propheten Art. Vielmehr hat der Prophet bestimmt erwartet, was er schaute: ein vollendetes Werkzeug des Höchsten, das alle Vorzüge der bisherigen vereinigend und ihre räthselhaften Widerfahrnisse im Vollmasse durchlebend, das Werk der innern und äussern Erlösung vollbringen werde. Diese ist ja das Neue, was der Prophet verkündet, „ehe es noch sprosst". Im Übrigen versenkt er sich in mystischer Andacht in diese wundersame Gestalt, deren innere Nothwendigkeit ihm gewiss ist, ohne ihr äusserlich Zeit und Ort ihres Auftretens anzuweisen.

Der Fortschritt der Erkenntniss, der uns hier entgegentritt, ist ein ungemeiner. Die Leiden und Entbehrungen der Verbannungszeit haben dabei mitgewirkt. Sie brachten das Edelste und Mächtigste zum Bewusstsein, was Israel in sich trug. Nicht die äussere Macht des davidischen Reiches und seine glückliche Entfaltung, nicht der locale Bestand des Cultus war das sicherste Unterpfand göttlichen Lebens, sondern jener Gottesgeist, der auch in der unscheinbarsten Hülle Wohnung nehmen kann und bei aller äusseren Niedrigkeit und Widerwärtigkeit, ja bei scheinbarem Unterliegen in Gottverlassenheit durch sein mächtiges Wort das Grösste siegreich ausrichtet. Gerade in ihrer Trübsal hat die wahre Gemeinde Israel sich ihrem Gott am nächsten gefühlt und das Leiden zeigt sich an ihr als der wahre Weg

---

dass eine Entlehnung des Abschnitts, in welchem es gipfelt, nicht annehmbar erscheint, noch viel weniger eine zufällige Einschiebung durch einen andern als den Verfasser, wie Ritschl (Rechtfertigung II, 62) will. Bunsen hat die Hypothese Saadja Gaon's erneuert, dass Jeremia als „Knecht des Herrn" gefeiert werde, und seinen Jünger Baruch als Verfasser vermuthet.

[1]) Vergl. beispielsweise 52, 15; 53, 10 f. u. a.

zur Herrlichkeit. Schon David und manche Psalmsänger haben das erfahren und Votivlieder im Heiligthum niedergelegt, welche beweisen, dass das Leiden dem Gerechten nicht erspart wird, ja nicht fehlen darf, weil er sonst nicht zu seinem Frommen und dem Heil der Andern die ganze Grösse des rettenden Gottes erführe.[1]) Allein in dem Leiden des jesajanischen Gottesknechtes tritt uns ein wesentlich neues Moment entgegen, das er vor allen Leidenspsalmen voraus hat. Es ist das der sühnenden Wirkung des Leidens des Gerechten, der stellvertretenden Genugthuung, welche sein Dulden und Sterben leistet für die Schuldigen. Nicht als wäre diese Idee eine völlig neue gewesen. Der Opferdienst hat von Anfang an darauf hingedeutet. Das blutige Opfer, wobei ein Thierleben hingegeben wird, oft mit der ausgesprochenen Absicht, dem menschlichen Leben dadurch Verschonung zu erwirken,[2]) beruht auf jener selben Idee, dass eine stellvertretende Hingabe möglich sei; aber wenn das Unzureichende der Sühnung durch Thierblut schon längst von den tieferen Frommen empfunden worden war, so hat jetzt, wo jener Dienst ganz sistirt worden, Deuterojesaja von einem weit höheren Sühnopfer gesprochen. Dass er das Leiden des Knechts unter den Gesichtspunkt des stellvertretenden Opfers ausdrücklich stellt, haben wir gesehen. Mag man 53, 7 bestreiten, dass der Prophet speciell an ein Opferlamm dachte, jedenfalls hebt er das hervor, was den Knecht wie jenes Thier besonders geeignet machte zum Opfer: die widerstandslose Hingabe[3]), und der ganze Abschnitt bezeugt, dass die Wirkung seines Leidens die eines vollendeten, für das ganze Volk gültigen Opfers sei. Näher wird es 53, 10 als Schuldopfer charakterisirt, welches er nach Gottes Willen zu leisten habe. Was die Thieropfer nur symbolisch, das heisst in inadäquater Darstellung bedeuteten, das wirkt in Wahrheit das unschuldige Leiden eines Zeugen Gottes; es macht nicht allein

[1]) Vergl. Psalm 69, 33; 22, 27 ff. Seite 198 f.

[2]) Siehe Lev. 17, 11. Das Blut wirkt überall sühnend als Substrat der Seele, des Lebens. Allerdings nicht die Todesqual, welche das Opferthier erleidet, ist das Wesentliche, sondern die Hingabe seines Lebens, allein diese ist die schmerzlichste Entäusserung. Indem das Thier sie erduldet, erspart es sie dem Menschen.

[3]) Joh. 1, 29. 36 wird vom Täufer jedenfalls dieses Lamm Jes. 53, 7 mit der sühnenden Function verbunden, also als Opferlamm gefasst.

einen überwältigenden, heiligenden Eindruck auf die Sünder, sondern Gott lässt es anstatt der Strafe dieser gelten, wenn der Gerechte für sie eintritt, wie Hiob, der unschuldig leidende und angefochtene für seine strafbaren Freunde. Vermag an sich die Fürbitte des Gerechten viel, so gilt sein unschuldiges Leiden vor Gott noch unendlich mehr. Es deckt die Missethäter vor der Strafe.

Dass die Sünde eine Sühnung verlange, eine Herstellung des gestörten Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, wodurch vor Allem der göttlichen Gerechtigkeit Genüge geschehe, das predigt der ganze Opfercultus und welches das wahrhaft versöhnende, gerechtmachende Opfer sei, verkündet Jes. 53: Der allein reine, ganz und gar seinem Herrn gehorsame Fromme ist bestimmt durch namenlose Schmerzen und Schmach sein Volk zu erlösen. Sein Todesleiden hat voll versöhnende Kraft und seine ehrenvolle Erhöhung wird alle Völker zur Erkenntniss des wahren Gottes und seines Heils bringen. So erfährt hier Psalm 22 mit seinem prophetischen Schluss (Seite 198 f.) eine wundersame Steigerung.

Es ist zweifelsohne der wahre Erlöser, der Heiland seines Volkes, den der Prophet unter diesem niedrigen und doch so ehrenvollen Namen hat schildern wollen. Aber eine andere Frage ist die, wie sich nach seiner Vorstellung diese Gestalt zu der des Messias verhalte, welcher, aus David's Stamm hervorgegangen und auf seinem Throne sitzend, bei den früheren Propheten als Heiland, als Mittler des göttlichen Heils erschien. Nirgends ist der *Ebed Jahve* ausdrücklich zu jenem Ehrenkönig in Beziehung gesetzt. Er heisst nicht Sohn David's, oder Sohn Jahve's, oder „Spross des Herrn" wie jener. Oberflächlicher Blick konnte die beiden Bilder des regirenden Davidssohnes und des prophetischen Märtyrers als zwei völlig getrennte auffassen, die einander nichts angiengen. Die Kluft zwischen beiden ist denn auch die Hauptursache, warum Israel den gekreuzigten Messias als ein σκάνδαλον verworfen hat bis auf diesen Tag.

Dennoch hätte tieferer Blick in die prophetischen Schriften lehren sollen, dass der Christus leiden musste (Act. 3, 18). Und merkwürdiger Weise hat sich der innere Zusammenhang zwischen jenem Königsbild und dieser Martergestalt der älteren

Synagoge, so lange sie noch nicht durch den Gegensatz des Christenthums befangen war, stark genug aufgedrängt.[1]) Der älteren messianischen Deutung geben gerade auch solche jüdische Gelehrte des Mittelalters Zeugniss, welche selber unter dem *Ebed Jahve* ihr Volk verstehen wollen.

So Ibn Esra bemerkt zu Jes. 53: „Viele deuten diesen Abschnitt auf den Messias, weil unsere Vorfahren gesegneten Andenkens gesagt haben, dass an demselben Tage, wo der Tempel zerstört worden, der Messias geboren und dass er in Ketten gebunden sei" (also auf einen schon gekommenen Messias). Und Abarbanel zum selben Abschnitt: „Die erste Frage ist, von wem diese Weissagung handle. Denn siehe die Weisen der Nazarener beziehen sie auf den Mann, den sie in Jerusalem um das Ende des zweiten Tempels gehängt haben, nach ihrer Meinung den Sohn Gottes, der im Leib der Jungfrau Gestalt angenommen habe, wie sie es in ihren Lehren ausführen, und in der That hat Jonathan, Sohn Usiels sie auf den Messias, der künftig kommen soll, ausgelegt, und das ist gleichfalls die Meinung der Weisen gesegneten Andenkens in vielen ihrer Midraschim." Ebenso vollends R. Moscheh al Schech, der um die Mitte des 16. Jahrhunderts in Palästina lebte: „Siehe unsere Meister gesegneten Andenkens haben einstimmig festgestellt und überliefert erhalten, dass hier vom König Messias die Rede sei" u. s. w. Von älteren Auslegungen des Capitels, welche es messianisch fassen, sind schon Targum Jonathan und Midrasch Tanchuma zu nennen.[2]) In der Haggada ist denn auch der leidende Messias eine auf- und angenommene Gestalt, was vor Allem auf Rechnung von Deuterojesaja kommt und somit ein Zeugniss für die allgemeine messianische Deutung unserer Abschnitte ablegt.[3]) Erst später, wie es scheint, hat man um die beiden Messiasbilder, die sich nicht vereinigen wollten, zu erklären, neben

[1]) Siehe die Belege in der trefflichen Sammlung von Aug. Wünsche: יִסּוּרֵי הַמָּשִׁיחַ. Die Leiden des Messias, 1870, und in der ausführlichen Catene, welche Neubauer unter Pusey's Leitung herausgab: *The fifty third chapter of Isaiah according to the Jewish Interpreters,* vol. I, 1876 Texte; vol. II, 1877, Übersetzungen.

[2]) Siehe bei Wünsche, S. 40. 42; Pusey-Neubauer I, 4 f. 9. Vergl. Ferd. Weber System der altsynagogalen Theologie, Seite 344 ff.

[3]) Siehe Wünsche a. a. O. Seite 55 ff.

dem Sohn David's noch einen untergeordneten Messias, Sohn Joseph's unterschieden und diesem die Rolle des Leidens und Sterbens zugetheilt.[1])

Wie kam es aber, dass trotz des starken Gegensatzes jener beiden prophetischen Zeichnungen, welche sich auf den ersten Blick gar nicht zusammenfügen wollen, man beim Lesen von Jes. 52, 13—53 unwillkürlich an den Messias dachte und selbst als die Opposition gegen das Christenthum diese Identität in Abrede stellen hiess, davon fast nicht mehr los kam? Es ist nicht nur die innere Logik, welche auf die Annahme der Einheit des Knechtes Jahve's mit seinem heilvollen König drängt, da beide als Heilsmittler erscheinen. Es ist auch nicht blos der Umstand, dass die Bezeichnung „Knecht Jahve's," dieser Ehrenname David's, der Würde des Messias völlig angemessen und gerade für diesen von den Propheten gebraucht worden war. Auch die in Deuterojesaja damit verbundene Niedrigkeit war im Messiasbild nichts völlig Neues. Schon die Psalmen David's, wie die Geschichte dieses Königs bezeugen, wie wir sahen, neben aller göttlichen Hoheit, die sich in seiner Person und seinem Reiche spiegelt, tiefe Erniedrigung und Anfechtung des Frommen von Gottes und der Menschen Hand,[2]) zumal Anfeindung seitens der

[1]) J. Hamburger (Encyklopädie für Bibel und Talmud), II, 5 (1880), Seite 765 will die ganze Annahme eines leidenden Messias bei den Juden, beziehungsweise die messianische Auslegung von Jes. 53 von dem Tode Bar Kochba's ableiten, dessen Messiasthum man nachher durch jene Auslegung ebenso habe rechtfertigen wollen, wie die Christen dasjenige Jesu von Nazareth; allein wenn auch Einzelnes in der Schilderung des Messias, ben Joseph aus den Römerkämpfen jener Zeit stammt, so widerspricht doch dem eben angegebenen pragmatischen Zusammenhang, dass der Messiasglaube gar nicht an der Person Bar Kochba's haften blieb, vielmehr die ältesten und die meisten Zeugnisse vom leidenden Messias die Beziehung auf ihn sogar ausschliessen. Ebenso müssen wir bestreiten, dass die zwei Figuren des herrschenden und leidenden Messias von Anfang an bei den Juden streng gesondert gewesen seien, was nach Hamburger die christlichen Gelehrten nur nicht erkannt hätten. Das Gegentheil beweisen wiederum die ältesten Zeugnisse. Wird doch z. B. Tract. Sanhedr. f. 93 col. 2 das Leiden des Messias an Jes. 11, 2 gehängt! Siehe Wünsche a. a. O. Seite 56 ff.

[2]) Auch auf die Krankheitspsalmen sei hier hingewiesen, welche zeigen, dass auch dieses Übel, welches, obwohl schwerlich medicinisch zu verstehen, den *Ebed Jahve* so sehr niederbeugte, die alten Frommen, voran David, nicht verschonte. Hiob ist dafür das classische Exempel.

Menschen aus Feindschaft wider Gott. Schon David ist den königlichen Weg des *Ebed Jahve* gegangen, der durch Leiden zur Herrlichkeit führt. In dem prophetischen Gemälde sodann, welches die Propheten der assyrischen Zeit von dem grösseren Davidssohne entworfen haben, fehlt neben hellstem Sonnenglanz auch der Schatten nicht. Durch geheimnissvolle Niedrigkeit, ja Armuth sticht der Sach. 9, 9 in Jerusalem einziehende Friedenskönig von anderen Herrschern ab. Und bei Jesaja wie bei Micha ist sein Anfang ein wunderbar niedriger. Ja Jes. 53, 2 hat mit fast denselben Worten, jedenfalls mit demselben Bild die Niedrigkeit seines Helden charakterisirt wie Jes. 11, 1. 10 geschieht. Es ist von dorther der Name „Spross Jahve's" ständige Bezeichnung des Messias geworden, und darin spricht sich vor Allem jene wunderbare Niedrigkeit aus. Vollends Sach. 12, 10 (vergl. 11, 4 ff.); 13, 7 ff. bildet insofern eine Brücke, als hier jedenfalls von einem mit göttlicher Würde bekleideten Volkshirten (wenn nicht ausdrücklich von einem Davididen) die Rede ist, der zugleich Jahve's Knecht ist und von seinem Volke schnöde verkannt, ja getödtet wird, welche Verschuldung erst später den Bewohnern von Jerusalem zum Bewusstsein kommt.

Auf der andern Seite fehlt auch dem *Ebed Jahve* Deuterojesaja's die Hoheit nicht. Er wird nach Vollendung seines Werkes mehr als fürstliche Ehren in Empfang nehmen, ein Vater des Volkes, das er befreit hat, ein Regent, der das heilige Volksthum wieder aufrichtet im gelobten Lande, ein Sieger reich an Beute, dem Könige und Völker ihre Ehrfurcht beweisen. Freilich handelt es sich hier überall zuerst um rein geistige Grösse und innerlichen Machtbeweis; der *Ebed Jahve*, wie er ganz von unten aufwächst, so ganz von innen heraus. Und der Prophet hat nicht das vorhandene Messiasbild weiter gestaltet, sondern sein eigenthümliches Heilandsbild ist ein völlig neugeborenes. Aber unverkennbar strebt es auf das schon vorhandene zu. Die Herrlichkeit des erhöhten Knechts muss auch äusserlich eine königliche werden, ja eine solche, die ihn vor allen Fürsten auszeichnet, und das alte Messiasbild zur Wahrheit macht. Der Beweis dafür, dass der Prophet dieses nicht als abgethan oder überflüssig, sondern als Ziel der Wege Gottes betrachtet hat, liegt in 55, 3 f.

Ich will euch schliessen einen ewigen Bund:
Die Gnaden David's, die unverbrüchlichen:
Siehe, zum Zeugen der Völker habe ich ihn gesetzt,
Zum Fürsten und Gebieter der Nationen.

Nachdem das Werk der Erlösung vollbracht sein wird, da wird das, was David feierlich von Gottes Gnade war zugesagt worden, sich erfüllen;[1]) nämlich, dass er, David, herrsche über die Welt in seines Gottes Namen als Zeuge, nämlich Gottes seines Herrn. Wir sehen auch hier, wo vom herrschenden Knecht des Herrn die Rede ist, jene geistige Bedeutung und Aufgabe hervortreten, welche der dienende hatte. Sollten beide nicht eine und dieselbe Person sein? Vergl. auch Jes. 42, 1 mit 11, 2 (S. 313 ff.).

Wenn unser Prophet die Synthese nicht mit Worten zu vollziehen für gut fand, legte er sie wenigstens nahe genug. Und die Erfüllung, welche auch sonst das in der Weissagung Divergente vereinigt, hat sie gebracht. Sie brachte einen König, der sich dafür ausgab, aber in Gestalt eines Knechtes, den wahren Sohn David's, aber ohne Reich in dieser Welt. Die Übereinstimmung seiner Person und seines Schicksals mit dem vom *Ebed Jahve* Geweissagten ist so wunderbar, dass sie schon Vielen aus Israel die Augen geöffnet hat. Wenn die Mehrheit dieses Volkes beim Auftreten Jesu Christi ihm die Anerkennung versagte, welche ihm nach dieser Weissagung zukommen musste, wenn es nach seinem Tode in Christi Kreuz nur ein Ärgerniss sah, so hat es eben damit das prophetische Gemälde zur Wirklichkeit gemacht. Es hat sich selber als das blinde und taube Volk heraus-

[1]) Diejenige Auslegung, welche die Worte von einer Übertragung der davidischen Gnadenrechte auf das Volk versteht, verstösst gegen das stark betonte הנאמנים. Die Unwandelbarkeit derselben zu betonen, wäre der Augenblick schlecht gewählt, wo sie von David's Haus abgelöst werden sollten. Dagegen schliesst die Erfüllung der David zugesicherten Gnaden reiche Verheissung auch für das Volk in sich (vergl. Vers 5). Mit David ist der Sohn Isai's gemeint, der solche Zusicherungen göttlicher Huld wie Psalm 110, oder Psalm 2 empfangen hat, worin, wie speciell erinnert wird, ihm die Stellung eines wahren Gotteszeugen aller Welt gegenüber angewiesen worden, da er vor ihr seinen Gott zu vertreten und dessen Kenntniss so ihr zu vermitteln habe. Dass dieses göttliche Testament unverbrüchlich sei, ist hier bekräftigt; es soll den Inhalt des neuen Bundes bilden, den Gott mit seinem Volke schliesst, wird also in's Leben treten zu des letztern Heil und Ehre, was bisher nur so sehr unvollkommen geschehen ist. Vergl. zu obiger Stelle bes. Psalm 89, 29.

gestellt, das die Worte seines Gottes nicht versteht und die Wunder, die in seiner Mitte geschahen, nicht erkannte. Es hat durch seine Verkennung und Verurtheilung des Gerechten dessen Leidenskelch voll gemacht, wie ihn unser Prophet dargestellt hatte.

Der Sohn Gottes kam in Knechtsgestalt, nicht um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben zum Lösegeld zu geben für Viele. Weil er so willig war, alles Wohlgefallen des Vaters zu erfüllen (vergl. Joh. 8, 29), so hat er wie kein Anderer jenes Zeugniss göttlichen Wohlgefallens Jes. 42, 1 empfangen.[1]) Sein Werk war die Erlösung Israel's, dessen Bund er herrlicher aufrichtete als Mose, und die Vermittlung der heilvollen[2]) Offenbarung und Reichsordnung an die Heiden. Im Vergleich mit der göttlichen Hoheit und weltumfassenden Tragweite seines Wirkens war aber sein Auftreten ein wundersam niedriges, anspruchsloses. Er baute ganz von innen heraus, von unten auf seine Gemeinde zum Gottesreich. Seine Macht ruhte im blossen Worte, dem geisterfüllten, das auf Seele und Leib erlösend wirkte.[3]) Und die Geringsten, dieser Heilung Bedürftigsten erfuhren am reichlichsten seine selbstverläugnende Liebeshülfe und zeigten sich der Erleuchtung durch sein göttliches Wort am zugänglichsten und fähigsten.[4]) So machte schon sein Wandel in Gottes Kraft und niedrigster Knechtsgestalt in überwältigender Weise den Eindruck, dass er kein anderer als der vom Propheten beschriebene *Ebed Jahve* sei, wie das Matthäus in dem Citat 12, 17—21 ausspricht, nachdem er gemeldet, dass der Herr der öffentlichen Verherrlichung seines Werks und seiner Person mit Unwillen sich widersetzt habe. Derselbe Evangelist weist 8, 14 Angesichts des Heilands, der mit aller Krankheitsnoth und allen Gebrechen der Menschen sich belud, da er berufen sei, Allen zu helfen, auf Jes. 53, 4, nicht als kennte er nicht

---

[1]) Vergl. die Gottesstimme bei der Taufe Jesu, wo der Geist Gottes sich auf ihn niederlassend erschien: Matth. 3, 17; Marc. 1, 11; Luk. 3, 22. Ebenso Matth. 17, 5; Marc. 9, 7; Luk. 9, 35; 2 Petr. 1, 17.

[2]) An Stellen wie Jes. 49, 6, ישועתי (vergl. 51, 5) lehnt sich die Namengebung Luk. 1, 31.

[3]) Vergl. zu 42, 3. 7 das Seite 325 f. über die Heilungen Jesu Bemerkte.

[4]) Matth. 11, 25; Luk. 10, 21.

den Zusammenhang dieses Capitels mit Jesu eigenen leiblichen Leiden, sondern weil ihm ein Zusammenhang des mittlerischen Leidens Jesu am Kreuz mit seiner heilenden Thätigkeit bewusst ist, durch welche er auch das eigentliche Krankheitsübel den Menschen abgenommen hat.

Denn freilich das unserem Herrn selbst widerfahrene gewaltsame Leiden und Todesschicksal bietet die augenfälligste Erfüllung dessen, was unser Prophet vom erwählten Knecht des Herrn sagt. Das Zusammentreffen ist hier so unverkennbar, dass eine ausdrückliche Beziehung der Evangelisten darauf gar nicht nöthig war. An wen sonst könnte man Jes. 50, 6; 52, 4 denken, wenn nicht an die Eccehomogestalt Joh. 19, 5, an wen bei dem Lämmlein, das ohne Widerrede und Gegenwehr zur Schlachtung sich schleppen lässt (Jes 53, 7), wenn nicht an den, von welchem 1 Petr. 2, 21 ff. redet? Welche Historie illustrirte uns die unheimlich düsteren Worte (Jes. 53, 8) vom peinlichen Gericht, aus welchem der Gerechte nach Art und in Gesellschaft gemeiner Verbrecher[1]) zum Tode weggeholt wird, nachdem Fürsten und Volk ihre rohe Willkür und ihren Muthwillen an ihm ausgelassen haben,[2]) wie die Passionsgeschichte der Evangelien?

Kein Zweifel kann aber auch darüber walten, dass unter den Zeugnissen, welche unser Herr in der Schrift für die Nothwendigkeit seines Leidens und Sterbens fand,[3]) diese Weissagung des zweiten Theils Jesaja's in allererster Linie stand, sowie darüber, dass die apostolische Kirche, voran die Apostel selbst, den inneren Grund und die heilvolle Wirkung seines Todesleidens nach seiner Weisung vornehmlich an der Hand dieser Sprüche hat verstehen lernen, welche ja gerade die heilvolle Bedeutung des unschuldigen Leidens des Gerechten für die Schuldigen als das wunderbarste Geheimniss offenbaren. Beides bestätigt sich denn auch durch bestimmte Hinweisungen der Worte Jesu und seiner Apostel auf jene deuterojesajanische Begründung des schuldlosen Leidens. Diejenige Stelle, die man neuerdings gerne als classische

[1]) Luk. 22, 37; 23, 32.

[2]) Vergl. Act. 4, 27, in Bezug auf unsere Weissagung gesprochen.

[3]) Vergl. Matth. 16, 21; Marc. 8, 31; Luk. 9, 22; Matth. 20, 18 f., u. a.; besonders aber Marc. 10, 33 f. Luk. 18, 31 ff. mit Jes. 50, 6.

Erklärung aus Jesu eigenem Munde über den Heilswerth seines Todes fasst, Matth. 20, 28; Marc. 10, 45, wurzelt völlig in dem Grund der Jes. 53 niedergelegten Offenbarung der Niedrigkeit des gottgefälligen „Knechtes" und bezieht sich speciell auf dessen geringsten aber seligsten Dienst, der in den Worten תשים אשם נפשו Vers 8 ausgedrückt ist.[1]) Ebenso zeigt sich das Zeugniss der Apostel, ja schon das des Täufers Johannes[2]) über die Bedeutung des Todes Christi ganz durchtränkt von der Jes. 53 in dogmatischer Bestimmtheit ausgesprochenen Idee des sühnenden Todesleidens.[3]) Gleichzeitig lag aber auch in dieser Weissagung die Nothwendigkeit der Erhöhung und Verherrlichung des zu Tode Gemarterten, wodurch er im selben Masse Ehre und Ruhm vor aller Welt empfangen musste, wie er vorher in Schmach und Tod freiwillig hinabgestiegen war.[4])

Mag also bei dem Propheten selbst die Personalunion zwischen Sohn und Knecht, König und Opferlamm noch nicht ausdrücklich formulirt sein, die apostolische Kirche hat mit einer alle Richtungen derselben umfassenden Einhelligkeit in dem wahren Sohn David's auch den wahren Knecht Jahve's erblickt und nicht eine schwankende oder halbe Antwort gegeben auf die Frage, wer der Jes. 53 Geschilderte sei.[5]) Und man muss gestehen, selbst wenn der Prophet nicht einmal zur Concentration seines ächten Israel in einer historischen Persönlichkeit gekommen wäre, so hätte die Charakteristik, welche er von Erscheinung und Beruf des wahren Knechtes Jahve's entwirft, nur in Einer

---

[1]) Dass das hier gebrauchte λύτρον dem hebr. כֹּפֶר, nicht אשם entspreche, ist richtig. Allein dass das Gott entrichtete אשם für die Sünder die Wirkung eines λύτρον habe, das sie von der Strafe loskaufe, lehrt ja gerade Jes. 53 unaufhörlich. Das durch den Knecht gebrachte Opfer ist also beides. Angesichts dieses unläugbaren Zusammenhangs ist es unglaublich, dass ein Gelehrter wie A. Ritschl (Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II, S. 69) schreiben kann: „Jedenfalls verhalten sich die Aussprüche Jesu über den Heilswerth seines Sterbens gleichgültig gegen das Vorbild des unschuldig leidenden Knechtes Gottes." *Credat Judaeus Apella!*

[2]) Joh. 1, 29. 36.

[3]) Vergl. besonders 1 Petr. 2, 24 f.; 1 Joh. 3, 6; Hebr. 9, 28; Apok. 5, 6. 9.

[4]) Vergl. Act. 3, 13. 26, wo wie 4, 27. 30 Jesus der παῖς Gottes heisst, nicht Sohn, sondern Knecht nach der jesajanischen Weissagung; Phil. 2, 5 ff.

[5]) Vergl. Act. 8, 35.

Person ihre geschichtliche Verwirklichung, in ihr aber auch ein voll zutreffendes Gegenbild gefunden. Über die Erfüllung dieser Weissagung kann also kein Zweifel bestehen.

Nachdem wir von dem Mittler der Erlösung gesprochen haben, ist nun noch ein Blick auf das Ziel der Erlösung zu werfen, wie Deuterojesaja es auffasst. In welcher Gestalt schwebt diesem Propheten die Gottesherrschaft vor, in der selbstverständlich auch nach ihm die Geschichte sich vollendet? Auch bei ihm hat das künftige Gottesreich seine nationale Gestalt noch nicht abgestreift: Israel bleibt das Leibvolk des Herrn, nachdem es durch die Vermittlung des Knechtes Jahve's von der Knechtschaft erlöst und für seinen hohen Beruf erst geschickt gemacht, sowie durch die Wiederkehr seiner Gefangenen und ein gesegnetes Wachsthum zu vollem, reichem Bestand gekommen ist. Zion-Jerusalem bleibt der Mittelpunkt des Reiches nachdem sein Gott über die Welt König geworden ist (52, 7). Dann kommt erst die Stadt recht zu Glanz und Ehren. Von ihrer Herstellung wird mit besonderer Liebe und Freude durch das ganze Buch hindurch geredet.[1])

Verglichen mit dem ezechielischen stellt sich aber das deuterojesajanische Zionsbild auf einer höhern Stufe der Vergeistigung und Verklärung dar. Es ist zwar den Schranken des Erdenlebens nicht enthoben; der Tod ist noch nicht abgethan, aber das Leben ist ein normales, ein langes (das 100 Jahre weit übersteigt!) gesegnetes, frei von Leid und Plage.[2]) Die Umgebung Jerusalems ist ein wahrer Gottesgarten, wo man nur Lobgesänge und Freudenpsalmen hört (51, 3); der Naturfriede, den Jes. 11, 6 ff. verheisst, ist dort eingetreten, (65, 25); die Stadt selbst ist auf Edelsteine gegründet und damit geschmückt. Ihre Bewohner sind lauter ächte Jünger des Herrn. Und dieser heilvolle Zustand nimmt kein Ende mehr; er beruht auf ewig gültiger Verfügung Gottes. 54, 9 wird dieselbe als so unverbrüchlich bezeichnet wie die dem Noah in Bezug auf den Fortbestand der Erde ertheilte Zusicherung (Seite 106 f.).

---

[1]) Jes. 40, 2; 44, 26; 49, 16 ff.; 51, 3; 52, 1 ff.; 54, 1 ff. 9 ff.; 59, 20; 60, 1 ff.; 61, 3 ff.; 62, 1 ff.; 65, 18 ff.; 66, 10 u. a.

[2]) 65, 19 ff., wozu 33, 24 und 35, 10 zu vergleichen sind.

54, 10. Denn die Berge werden weichen und die Hügel wanken,
Aber meine Huld wird von dir nicht weichen und mein Friedensbund nicht wanken,
Spricht dein Erbarmer, Jahve.
11. Du Leidvolle, Sturmbewegte, Ungetröstete,
Siehe ich lagere in Bleiglanz deine Steine[1])
Und lege deinen Grund in Saphiren,
12. Und setze Rubinen als deine Mauerzacken
Und deine Thore zu Karfunkelsteinen.
Und deinen ganzen Umkreis zu Juwelen.
13. Und alle deine Söhne werden Jahve's Jünger
Und viel wird der Wohlfahrt deiner Söhne.
14. Durch Gerechtigkeit wirst du befestigt sein,
Sei fern von Beängstigung, denn du hast dich nicht zu fürchten,
Und von Schreckniss, denn nicht darf es dir nahen.
15. Siehe, schaart man sich in Rotten — nicht mehr von mir geht es aus.
Wer schaart sich gegen dich? — dir wird er zufallen.[2])

So fest also wie der Erde Grund steht Jahve's Gnade und Huld über seiner Stadt. Ja sollten selbst die „ewigen" Berge und Höhen (Hab. 3, 6) in's Wanken gerathen, so wird doch sein Friedensrathschluss und Heilswille in Bezug auf sein Zion nicht erschüttert werden. Die bisher so furchtbar vom Sturm umgetriebene Gemeinde wird eine feste Stadt bilden aus kostbarstem Gestein. Jes. 28, 16 (Seite 320) ist hier bildlich weiter ausgeführt. Die Stadt wird, da all' ihre Steine Juwelen sind, einen ungeheuern Werth bekommen. Zugleich aber liegt etwas Tieferes in diesen Edelsteinen, welche das Gotteslicht in mannigfachen, reinen, glühenden Farben wiederstrahlen. Die ganze Stadt wird von Licht verklärt, von des Herrn Herrlichkeit durchgeistet sein. Der Edelstein, schon im mosaischen Cultus bedeutsam verwendet, stellt die Durchdringung der festesten Masse durch das geistigste Element, das ätherische Licht dar. Fortan wird dieser Zug, der über

[1]) פוך, *stibium*, bezeichnet die schwarzglänzende Schminke, womit die morgenländischen Frauen ihre Augenlider bestreichen, um den Glanz der Augen zu erhöhen. Wenn dieses Pulver den Mörtel bilden wird, werden die einzelnen Edelsteine wie Augen daraus hervorleuchten. Man wird dadurch an die im alten Palästina beliebte Fugenränderung erinnert.

[2]) את hat hier feindlichen Sinn. Wer in feindlicher Absicht sich in deiner Nähe zusammenrottet, wird von deiner wunderbaren Anziehungskraft überwältigt, sich dir ergeben müssen. נפל על nehmen wir nach 1 Chron. 12, 19 f. im Sinne von: zu jemandem stossen, ihm zufallen, sich ihm anschliessen (so auch Gesenius, Knobel u. A.), nicht: an dir zu Fall kommen.

die empirische Realität hinausweist, bei der Schilderung der vollendeten Gottesstadt gerne verwendet.[1])

Was aber die Verklärung der Mauern und Thore bekundet, dass der Herr hier Alles beseele und durchleuchte, das wird auch vom Personalbestand der Gottesstadt gelten. All' ihre Einwohner ohne Ausnahme [2]) sind dann, was sie nach ihrem heiligen Beruf sein sollen, Jünger Jahve's, für ihres Gottes Offenbarung gelehrig und im Gehorsam wohl geschult. Also nicht mehr nur Einer wird ausnahmsweise diese Eigenschaft an sich tragen, wie 50, 4 der wahre Gottesknecht im Unterschied von Israel sie sich beilegte; auch nicht eine Anzahl Propheten sich dadurch auszeichnen, sondern die ganze Gemeinde mündig sein als Gottes willfähriges Offenbarungsorgan, wie schon frühere Propheten es für die Endzeit verkündet haben [3]). Ebenso wird 60, 21 die ganze Gemeinde als eine tadellose gekennzeichnet: Dein Volk sind lauter Gerechte, ewig besitzen sie das Land!

Diese Erleuchtung der Sinne und des Herzens, welche das Volk gehorsam machen wird, verbürgt denn auch dauernde Wohlfahrt, Frieden von aussen und innen, von Seiten Gottes und der Menschen, mit Einem Wort שלום (54, 10. 13), welches an 53, 5 erinnert wie die צדקה Vers 14 an 53, 11. Ursprünglich wird beides durch den leidenden Knecht dem Volke erwirkt, dann aber dessen bleibendes, inneres Eigenthum. Einer solchen Gemeinde kann keine Macht der Welt etwas anhaben; sie ist unantastbar und darf der freudigen Zuversicht leben, dass Alles, was die Welt wider sie unternehmen sollte, ihr nur zum Gewinn ausschlagen wird. Was Joel und Andere [4]) von der künftigen Unverletzlichkeit des Zion geredet haben, das gilt von dieser neugebauten Gottesstadt. Vergl. auch Jes. 52, 1.

Für die geistigere Auffassung der Gemeinde nach ihrem endzeitlichen Bestand und Beruf ist namentlich auch 59, 21 zu vergleichen, wo in Betreff nicht des ganzen Volkes, wie es jetzt besteht, aber der „von der Sünde Bekehrten aus Jakob" (Vers 20) gesagt wird:

---

[1]) Tobit 13, 16 f.; Apok. 21, 18 ff.

[2]) Vergl. Jes. 4, 3, Seite 293.

[3]) Joel 3, 1 f.; Jerem. 31, 34.

[4]) Obadja 17; Joel 4, 20; Jer. 31, 40; Sach. 14, 11 u. s. f.

59, 21. Ich aber, das ist mein Bund mit ihnen, spricht Jahve:
Mein Geist, welcher auf dir ist, und meine Worte, die ich gelegt in deinen Mund,
Sollen nicht aus deinem Munde weichen noch aus dem Mund deines Samens,
Noch aus dem Mund des Samens deines Samens, spricht Jahve, von nun an bis in Ewigkeit.

Was mich betrifft, erklärt hier der Herr,[1]) so ist das meine Bestimmung, wodurch ich mich mit ihnen in das Verhältniss der Gnade setze: die unveräusserliche Verleihung meines Geistes und meiner Worte an dich und deine Nachkommen, worunter nicht der Prophet, sondern die nunmehr direct angeredete Gemeinde zu verstehen ist. Es ist nicht mehr, wie bei früheren Bundesschliessungen, äusserliche Verheissung oder Forderung äusserer Rechtsübungen, was der Herr hier festsetzt, sondern ganz geistig wird das göttliche Privilegium Israel's wie sein Beruf: auf alle Zeit wird es zum Träger des göttlichen Geistes und Wortes bestimmt.

Klarer als bei Ezechiel's Diagramm vom künftigen Heiligthum wird uns hier freilich auch, warum bei der Herstellung Juda's nach dem Exil die Erfüllung dieser Weissagungen sich nicht einstellen konnte: Es mangelten jener Gemeinde ganz die geistigen Vorbedingungen zu einer solchen Stellung zu Gott vor aller Welt und der Ausübung eines so hohen Berufs an aller Welt. Das innerliche Werk der Erlösung, das nach unserem Propheten jenem Gnadenstand vorausgehen muss, war noch nicht gethan.

Die Weltstellung und der Weltberuf der erhöhten Gottesgemeinde aber stellt sich uns in seiner Weissagung als die Krone des Ganzen dar. Überall, wo er die Herrlichkeit des künftigen Zion malt, da treten auch die Völker der Welt in den Rahmen seines Gesichtes, und zwar keineswegs nur als dunkle Folie, indem das Gericht sich an ihnen vollzieht. Allerdings erreicht das Gericht sie alle, wie Babel jetzt davon erfasst wird. Über Edom kommt furchtbar der verdiente Rachetag (63, 1 ff.) und über alle Widersacher des Herrn (59, 18), wider alle Völker und Zungen, die sich nach Joel 4, 1 ff. wider Jerusalem

[1]) Ganz nach der Form von Gen. 17, 4, der Bundesschliessung mit Abraham. אותם für אתם wie oben 54, 15.

schaaren werden (66, 18). Allein weit öfter redet er von dem Heil, das auch der Heidenwelt widerfahren wird. Das Gericht über diese ist nicht ein blos äusserliches, sondern ein geistiges. Innerlich wird sie überwunden durch die Machtbeweise des Herrn, vor welchem die Herrschaft der Götzen rettungslos dahinsinkt. Jahve erweist sich als den Ersten und den Letzten, den alleinigen Gott.[1]) Auch das Endgericht wird dem Reich Gottes neue Glieder zuführen und zu seiner Vollendung beitragen (66, 19 ff.). Für die Erkenntniss des wahren Gottes ist aber die Heidenwelt schon jetzt nicht unzugänglich. Sie reift heran für den Empfang des göttlichen Lichtes und Rechtes, sie harret des Boten, der ihr diese bringen wird. Und eben das wäre der Beruf Israels, des in Jahve's Dienste stehenden Volkes, das ihm durch Gottes Offenbarung gewordene Licht den Völkern mitzutheilen. Nur ist dazu dieser Bote, den der Herr an sie senden möchte, völlig ungeschickt; er hört und sieht ja selber nichts (42, 19 f.). Allein der Herr findet doch sein Werkzeug für diesen seinen Plan; es ist dasjenige, welches er 42, 1 ff. vorstellt, der wahre Gottesknecht, an welchem sein Herr ungetheiltes Wohlgefallen hat: Der ist, wie wir 42, 4. 6 sahen, zu diesem Werk erkoren und wird, so gering seine äussere Kraft und sein Ansehen, das Unglaubliche vollbringen, indem er bis an die Enden der Erde Gottes Recht und Licht hinausträgt. Ja darin besteht nach 49, 6 f. die höchste Auszeichnung, die ihm widerfährt, dass ihm von Gott dieses Werk übertragen wird, welches noch weit grossartiger und herrlicher ist als die neue Aufrichtung der israelitischen Volksgemeinde in ihrem Lande!

Hier waltet überall ein Missionsbedürfniss, ein Bewusstsein des an den Heiden zu vollbringenden Missionsberufes, wie es in dieser Stärke und Grösse in den früheren Weissagungen sich noch nicht geäussert hat. Was bisher Israels mit heiligem Selbstgefühl gehütetes Privilegium war, göttliche Thora und Rechtssatzung[2]) wandern hinaus zu den Heiden. Allerdings haben schon Jesaja und Micha die Verbreitung des göttlichen Lichtes vom Zion aus über alle Welt und den Ausgang der Thora von Jeru-

[1]) Jes. 40, 25; 41, 1 ff.; 42, 8; 45, 21; 46, 9.

[2]) תורה und משפט Jes. 42, 4; 51, 4.

salem zu allen Völkern mit ähnlichen Worten verkündet.[1]) Allein es ist nicht ganz ohne Belang, dass dort die Völker erst sich nach Jerusalem bemühen müssen, um sich dort ihr Licht zu holen, während hier ihnen das erleuchtende Wort zuerst hinausgetragen und so ihnen allerdings auch der Weg nach Jerusalem gezeigt wird; denn dieses bleibt der Mittelpunkt des Gottesreiches auch für unsern Propheten. Es ist ein Unterschied, in welchem sich der Gegensatz des Herrschens und Dienens spiegelt. Das messianische Jerusalem bei Jesaja und Micha ruft die Heiden zu sich durch seine Herrlichkeit und Grösse; dies ist auch bei Deuterojesaja der Fall, allein auch die Niedrigkeit des Knechtes Jahve's kennt er als ein Mittel, und zwar als das mächtigste, um die Heiden Gott zu gewinnen. In seiner hingebenden Dienstfertigkeit bringt Jener ihnen das Licht und damit erfüllt er die ihm von Gott aufgetragene Mission.

Wir werden nicht irren, wenn wir annehmen, dass diese Einsicht in die Heilsabsichten Gottes in Bezug auf die Heiden und seine Verwendung des wahren Israel zu deren Heil mit eine Frucht des Aufenthalts in der Verbannung war. Wie Israel dort die Ohnmacht der Götzen und somit die Impotenz des Heidenthums an seinen Siegern hat erkennen können, so spürte es gewiss bei den Edleren derselben auch etwas von dem Gotteshunger, welcher den Adel der gesammten Menschheit ausmacht, und immer lebendiger mochte es ahnen, dass es als des wahren Gottes Volk in seiner Unscheinbarkeit dazu berufen sei, seinen Zwingherrn das höchste Gesetz zu geben und so in Selbstverläugnung den schönsten Triumph über sie zu feiern. Der Prophet spricht das mit göttlicher Zuversicht aus, aber freilich nicht das empirische Volk, sondern den idealen Repräsentanten desselben sieht er mit dieser Aufgabe betraut.

Dass zwischen Israels Knechtschaft sowie seiner Zerstreuung unter die Völker und der Bekehrung der Heiden zu seinem Gott ein Zusammenhang nach höherer Absicht bestehe — dieser schon Obadja 20 f. (s. S. 361) angedeutete Gedanke gewinnt jetzt kräftige Gestalt: Die in die fernsten Zonen verschleppten Gefangenen werden der Anlass, der die unbekanntesten Völker zur Hul-

[1]) Jes. 2, 3; Micha 4, 2.

digung nach Jerusalem bringt. Sie kommen mit ihren Schätzen und bringen als kostbarste Weihegabe die Kinder Zions mit, wie Capitel 60 so herrlich beschreibt, wo die in Ohnmacht entschlummerte Stadt angeredet wird:

60, 1. Stehe auf, werde Licht, denn es kommt dein Licht,
Und die Herrlichkeit Jahve's strahlt auf über dir!
2. Denn siehe, die Finsterniss bedecket die Erde und Dunkel die Völker,
Aber über dir erstrahlet Jahve und seine Herrlichkeit will über dir erscheinen!
3. Und Völker wandern deinem Lichte zu,
Und Könige nach deinem Strahlenaufgang.
4. Hebe auf deine Augen ringsum und schaue,
Sie alle versammeln sich, kommen zu dir!
Deine Söhne werden von ferne kommen
Und deine Töchter auf der Seite getragen werden.[1])
5. Da wirst du schauen und leuchten
Und es schauert dein Herz und weitet sich,
Denn dir wälzt sich zu der Reichthum des Meeres,
Die Kraft der Heiden kommt dir herbei ....

Welch' ein Anblick für die verwaiste und verwitwete Mutter, wenn sie ihre Augen aufschlägt und von allen Seiten ihre Kinder herzubringen sieht! Die fremden Heiden, welche die edelsten Erzeugnisse ihres Landes und sich selber[2]) als Tribut bringen, führen zugleich mit ehrerbietiger Sorgfalt die in ihr Land verschlagenen Kinder Jerusalems herbei, an welchen nach 49, 22 f. die vornehmsten von ihnen Ammendienste zu verrichten nicht verschmähen. Dies ist nach 66, 20 die angenehmste Opfergabe, die sie dem Herrn darbringen können. Aber auch sie selber, die Heiden erfahren dabei die volle Macht der göttlichen Gnade. Zwar müssen sie Zion dienen (60, 12). Sie haben nach 61, 5 f. im heiligen Lande die profane Arbeit, das Weiden der Herden wie den Acker- und Weinbau zu besorgen, damit Israel ganz dem Priesterthum, dem Gottesdienst obliegen könne, und das heilige Volk und Land mit ihren Reichthümern auszustatten; vergl. 60, 7. Allein dafür werden sie auch Glieder der heiligen

[1]) Eigentlich: werden auf der Seite gestützt. Man trägt kleine Kinder im Orient oft rittlings auf der Schulter, aber auch, was hier und 66, 12 gemeint ist, auf dem Hüftgelenk, so dass das Gesicht des Kindes der Trägerin zugekehrt ist. Siehe meine Tagebuchblätter durch's heilige Land. (2. A.) S. 64.

[2]) So ist wohl חיל Vers 5 gemeint: die Kraft, d. h. Elite der Heidenvölker.

Volksgemeinde. Sie verschreiben sich nicht umsonst an Jahve und benennen sich nach Jakob's Namen (44, 5), sie werden in der That dem heiligen Volke einverleibt.

56, 3. Nicht spreche der Fremdling, der sich Jahve angeschlossen, also:
Ausscheiden fürwahr wird mich Jahve von seinem Volke.
Und nicht soll der Verschnittene sprechen: siehe, ein dürrer Baum bin ich.

Nicht mit „sehr verzeihlicher Proselytenmacherei", wie Gesenius meint, sondern in jenem weitherzigen Geist, der das geknickte Rohr nicht zerbricht, wird hier Allen der Zutritt zur Gemeinde eröffnet, welche auch nur durch Beobachtung der Grundgebote des Gesetzes ihre Unterthänigkeit dem Gott Israels beweisen. Keiner möge sich selbst für zu gering halten, um ein von dem Herrn anerkanntes Glied der Gemeinde zu sein, auch nicht der mit jenem entwürdigenden Gebrechen Behaftete, das nach Deut. 23, 2 von der Gemeinde ausschloss. Der Herr wird seinen Getreuen solchen Mangel reichlich aufzuwägen wissen, indem er ihnen einen ewigen Namen, besser als durch leibliche Kinder, verleiht. Und all' den Fremdlingen, welche sich bundestreu beweisen, verheisst er:

56, 7. Ich bringe sie zu meinem heiligen Berge
Und mache sie fröhlich in meinem Bethause;
Ihre Brand- und Schlachtopfer sind wohlgefällig auf meinem Altar,
Denn mein Haus wird ein Bethaus genannt werden für alle Völker.
8. Es spricht der Allherr Jahve, der da sammelt die Zersprengten Israels:
Noch weiter will ich sammeln überdem zu seinen Gesammelten.

Diese Bestimmung des Heiligthums, alle Völker aufzunehmen, ist bedeutsam genug. Zwar hat schon Salomo im Tempelweihgebet auch des Fremdlings gedacht, der kommen werde hier anzubeten 1 Kön. 8, 41 ff. Allein dort ist nur von Einzelnen die Rede, hier von einer Vereinigung der Völker (66, 23 alles Fleisches) zur Anbetung in diesem Heiligthum, was die locale Schranke der Vorstellung beinahe dahinfallen lässt, indem sie sich zu enge erweist. Die Hauptsache ist, dass dieser Gott, der auf Zion wohnt, von der ganzen Menschheit anerkannt und angerufen werden wird. Wie Vers 8 angibt, ist dem Herrn seine Herde noch zu klein, auch wenn er alle zerstreuten Schafe seines Volkes zusammengebracht hat; er wird noch andere mit derselben Sorgfalt herzuführen. Der Gedanke ist ganz wie Joh. 10, 16, womit sich auch die Form der Vorstellung nahe berührt.

Noch einen Schritt weiter geht 66, 20 f., wo das, was die Heiden darbringen, nämlich die zurückkehrenden Israeliten, die sie mit säuberlichem Anstand daherführen, in Parallele gesetzt ist zu den vollgültigen levitischen Opfergaben, und dann, da auch diese Heiden sich als solche gezeigt haben, die Gott angenehme Weihegaben darzubringen wissen, auch ihnen der Eintritt in den Priester- und Levitenstand eröffnet wird. „Auch aus ihnen will ich nehmen zu Priestern, zu Leviten, spricht Jahve." Freilich beziehen dieses „aus ihnen" nicht nur jüdische Ausleger, sondern auch Knobel, Hitzig, Schultz, Duhm und Andere auf die zurückkehrenden Exulanten, wofür sie sich auf Vers 22,[1]) mit mehr Recht auf 61, 5 f. berufen. Allein diese Erklärung halten wir für unstatthaft. Dass aus den Gefangenen, unter welchen sich dermalen der Kern der levitischen Priesterschaft befindet, diese bestellt werden wird, versteht sich von selbst; es handelt sich aber um eine neue Gnadenwahl, durch welche der Herr seine Priesterschaft aus Solchen ergänzt, die ihr bisher nicht angehörten, nach dem Zusammenhang von Vers 20 unläugbar aus Heiden, welchen also nicht nur profane Arbeit für das Gottesreich und in der Gemeinde die Stellung der Laien zufallen soll, sondern auch eine angemessene Vertretung in der Priesterschaft. Das ist der neue Gedanke, welchen der Satz aussprechen will als eine Ergänzung zu 61, 5 f.[2]) Dass er völlig im Geiste unseres weitherzigen, heidenfreundlichen Propheten sei, wird niemand bestreiten.

So ist's nicht eine blosse Restauration des alten Jerusalem, was er verkündet, sondern ein wahrer Neubau der heiligen Stadt, eine Neugeburt der ganzen Gottesherrschaft. Wohl ruht die Vorstel-

---

[1]) Vers 22 bezeugt die ewige Dauer des Gedächtnisses und Priesterthums Israels. Dies schliesst sich aber auch nach unserer Erklärung ganz gut an Vers 21 an; denn die Einverleibung der Heiden in Gottes Volk und ihrer Vertreter in Gottes Priesterschaft ist eine Gewähr für deren immerwährenden Fortbestand nach Analogie von 44, 3—5.

[2]) Das Verhältniss zu dieser Stelle zeigt, dass der Prophet hier nicht Gesetze gibt, sondern die grossen Heilsgedanken frei sich ausgestalten und umgestalten. Wollte man 61, 5 f. als Gesetzesparagraphen nehmen, so würde dadurch auch die Beziehung von 66, 21 auf die Juden unmöglich, da ja dort diese alle zu Priestern befördert werden, somit eine Auswahl aus ihnen zu dieser Würde nicht mehr Raum hätte.

lung noch auf den alten ehrwürdigen und bedeutungsvollen Formen der Vergangenheit aus, aber der Flug des Geistes strebt überall höher. Der Prophet gönnt sich keine Zeit, dabei zu verweilen, wie Ezechiel. Dem höchsten Ziele eilt er rastlos zu. Das ist ein ächtes, innerlich wiedergeborenes, durch Gottes wunderbare Gnadenthat frei und heilig gewordenes Israel, das nicht durch die äussere Gestaltung seines Lebens allein, sondern im Geist und in der Wahrheit Ihm diene und nach seiner höchsten Bestimmung die Völker alle herzurufe zu diesem Dienst. Auch die so in's Ungemessene erweiterte Völkergemeinde zwar sieht er noch einen local beschränkten Cultus auf dem Zion verrichten, wo der alte Tempel gestanden hat. Allein das neue Heiligthum des Herrn ist kein specifisch israelitisches mehr, sondern ein Bethaus für alle Völker; denn alle Kniee beugen sich nun vor dem wahren Gott (45, 23). Es ist noch nach alter Weise von blutigen Thieropfern die Rede, welche man darbringe, aber der Prophet kennt ein vollkommeneres und wirksameres Opfer, welches den levitischen Cultus ganz in den Schatten stellt, der in gemeiner Äusserlichkeit, ohne die wahre gottgefällige Gesinnung vollbracht, dem Herrn nur ein grobes Ärgerniss ist.[1])

So weicht überall das Alte einem Neuen, auch die bisherige Form des Gottesreiches einer lebendigen Kraft, die es ungleich weiter, wahrer und geistiger gestalten wird. Alles macht der Herr neu, selbst die Natur, Himmel und Erde. Wenn nach Jes. 60, 19 f. das neue Jerusalem weder Sonnenglanz noch Mondschein mehr bedarf, da der Herr es bei Tag und bei Nacht durch seine Herrlichkeit erleuchtet, so ist damit freilich nicht gesagt, dass es dann weder Sonne noch Mond mehr geben werde. Aber dass in der That eine Neuschöpfung des Universums bevorstehe, beweist 65, 17, vergl. 66, 22: Siehe ich schaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde. Das Gottesreich vollen-

[1]) Jes. 66, 3. Diese Stelle enthält zwar nicht eine Verwerfung jeglichen Thieropfers, was mit 56, 7; 60, 7 in Widerspruch stünde, sondern ist gegen die Ueberschätzung des unheiligen *opus operatum* gerichtet. Aber sie bezeugt allerdings stark genug, wie relativ der Werth des Opferns sei, dessen Unzureichenheit schon 40, 16 betont wird. Und 43, 2 ff. hat die Entbehrlichkeit solchen Ceremoniells dargethan. Gott lässt unabhängig davon seine Gnade walten. Dagegen das Schuldopfer des gerechten Knechts hat er zum Heil der Andern für nothwendig und genügend erachtet!

det sich, indem nicht blos der Zion, nicht blos Israel, nicht nur die Völkerwelt, die Menschheit, sondern auch die Welt, welche bisher Schauplatz der Geschichte und Gerichte war, völlig umgewandelt wird zum Tempel des Herrn, der durchleuchtet ist von seiner Klarheit.[1])

So ist in der dunkelsten Zeit am hellsten das Licht prophetischer Verheissung aufgegangen. Das gedrückte und gebeugte Volk durfte sie ohne Trübung vernehmen. Doch fehlt auch bei diesem „Evangelisten" unter den Propheten[2]) die ernste Warnung nicht, das Heil, welches die Gnade anbietet, nicht sündhafter Weise zu verschmähen und zu verscherzen. Ja diese Warnung ist das *ceterum censeo,* das er nach jedem der drei Haupttheile seines Buches wiederholt[3]) und das dritte Mal durch ein abschreckendes Bild der Verdammten bekräftigt, deren Wurm nicht stirbt und deren Feuer nicht verlöscht (66, 24). Keinen Frieden, kein Wohlergehen gibt's für die Bösen, die dem Herrn beharrlichen Widerstand entgegensetzen.

[1]) Vergl. Apok. 21, 23 und 21, 1.

[2]) Vergl. Augustin, *De civitate Dei* 18, 29.

[3]) Jes. 48, 22; 57, 20; 66, 24; vergl. 65, 11 ff. Der Anblick der von Gott Gerichteten, welcher für die Gemeinde ein gewaltiges Memento sein wird, erinnert an Ezech. 39, 11. 15. Vergl. zu Dan. 12, 2, S. 528.

VI. ABSCHNITT.

Die nachexilischen Propheten: Haggai, Sacharja, Maleachi (Zeit der Perserherrschaft), Daniel.

§ 40. Haggai und Sacharja.

Die Besiegelung der Verheissung nach vorläufiger Erfüllung ist im allgemeinen Inhalt und Absicht der nach dem Exil ergehenden Weissagung. Die Vorhersagungen der früheren Propheten waren insofern eingetroffen, als das judäische Volksthum eine in der Geschichte einzig dastehende Herstellung erfahren hatte. Ein ansehnlicher Bruchtheil des verbannten Volkes wenigstens, die geistige Elite desselben, war nach der Erlaubniss des Perserkönigs Koresch aus der Verbannung nach Jerusalem zurückgekehrt, an ihrer Spitze Serubabel, ein Vertreter des davidischen Königshauses, und Josua, der Hohepriester. Aber freilich mehr als je liess gerade jetzt die Erfüllung des prophetischen Wortes auf sich warten. Wie anders als man nach Ezechiel und Jes. 40 ff. zu hoffen berechtigt schien, liess sich das neue Leben in der Heimat an! Dem menschlichen Auge bot sich nur eine ärmliche Restauration dar, von der nicht vorauszusehen war, dass sie je den Gottesstaat auf seine einstige Höhe zurückführen werde. Zum Bau des Heiligthums selbst fehlten die Mittel und zum Theil in Folge dessen auch die Lust, zumal er auf Widerstand stiess. Vollends die politischen Verhältnisse waren derart, dass man nicht hoffen konnte, das Volk des Herrn werde gegenüber der jetzt alles erdrückenden Weltmacht jemals zu einer selbständigen, geschweige denn herrschenden Stellung wieder gelangen.[1])

---

[1]) Vergl. Esra 3, 12 f.; Hag. 2, 3; Sach. 4, 10.

Unter diesen Umständen hatten Haggai und Sacharja, die zum Theil gleichzeitig, mit einander abwechselnd zum Volke redeten[1]), die Aufgabe, dasselbe zu ermuthigen, sein Vertrauen zu den göttlichen Verheissungen zu beleben und es zu ermahnen, dass es nicht aus Kleinglauben und selbstsüchtigem Weltsinn versäume, das Seinige zur Herstellung der Gottesherrschaft beizutragen. Insbesondere soll es durch Wiederaufrichtung des Heiligthums die äussere Bedingung des göttlichen Wohnens in seiner Mitte erfüllen. Zwar hatte man nach Esra 3, 8 ff. schon im zweiten Jahre nach der Rückkehr (534) einen Anfang am Neubau des Tempels gemacht. Allein das Werk gerieth sofort in's Stocken und blieb bis zum zweiten Regirungsjahr des Darius (519) liegen.[2])

Haggai zunächst tritt nun mit glühendem Eifer für die Wiederaufnahme des viel zu lang vernachlässigten Werkes ein und rechnet seinem nur allzu nüchtern gewordenen, auf seinen Vortheil mehr als auf die Ehre seines Gottes bedachten Volke vor, dass es mit seinem Kargen gegen das Heiligthum erst nichts gewinne, da es in diesen Jahren der Saumseligkeit nichts als Unsegen erlebt habe, wie es das auch nicht anders verdiene, da es den Bau der Wohnung seines Gottes für „unzeitgemäss" erkläre, dagegen die bequeme, ja üppige Einrichtung seiner eigenen Wohnungen für zeitgemäss halte. Der grosse Moment der Befreiung hatte ein kleines Geschlecht gefunden.

Mit jenem Vorwand 1, 2, die Zeit, da das Haus des Herrn gebaut werden soll, sei noch nicht gekommen, wollen die Weltklugen vermuthlich nicht nur sagen, der Zeitpunkt sei jetzt nicht günstig für ein so grosses Unternehmen; sondern sie wollen auf die Stunde Gottes in fromm scheinender Bequemlichkeit ver-

[1]) Esra 5, 1; 6, 14. Vergleiche die Daten ihrer Weissagungen.

[2]) Eb. Schrader sucht (in den Studien und Kritiken 1867, S. 460 ff.) nachzuweisen, dass diese Darstellung des Esrabuches unrichtig und der Tempelbau überhaupt erst unter Darius auf Betreiben Haggai's und Sacharja's angefangen worden sei (vergl. Hag. 2, 18; Sach. 8, 9). Ebenso Steiner in Hitzig's Commentar zu den kleinen Propheten 4. A., S. 321 f. Siehe dagegen Fr. W. Schultz, Die Bücher Esra, Nehemia und Esther, S. 10 ff. Man beachte namentlich Hag. 2, 3 (vergl. Esr. 3, 12), woraus hervorgeht, dass die Umrisse des Tempels schon vor dem Hag. 2, 18 genannten Gründungstag müssen festgestellt worden sein.

weisen: man warte zu, bis der Herr den von ihm verheissenen Bau werden lässt! Im Gegensatz dazu verkündet Haggai, dass es an Gottes Beistand und Segen von Stund an nicht fehle, wenn sie nur Hand anlegen wollen. Insbesondere den beiden hochherzigen Führern der Colonie, den hoffnungsvollen Vertretern des heiligen Königthums und Priesterthums, welche offenbar schon lang des Augenblicks harrten, wo ihnen die Fortsetzung jenes Baues möglich gemacht wäre, ruft er die göttliche Verheissung zu[1]): Ich bin mit euch! Nur getrost, mein Geist wird unter euch sein, fürchtet euch nur nicht! Legt Hand an's Werk mit allem Volk, so wird es an des Herrn wunderbarer, reicher Hülfe nicht fehlen.

2, 5. Das Wort, das ich mit euch festgestellt habe, da ihr auszogt aus Ägypten, und mein Geist verharret in euerer Mitte;[2]) fürchtet euch nicht! (6) denn so spricht Jahve der Heerschaaren: Noch Eine Zeit währt's, eine kurze zwar, da will ich erschüttern den Himmel und die Erde und das Meer und das Trockene (7) und in Aufregung bringen alle Heidenvölker, und herbeikommen soll die Kostbarkeit aller Heiden, und füllen will ich dieses Haus mit Herrlichkeit, spricht Jahve der Heerschaaren. (8) Mein ist das Silber und mein das Gold, spricht Jahve der Heerschaaren. (9) Grösser wird die nachherige Herrlichkeit dieses Hauses sein als die vormalige, spricht Jahve der Heerschaaren. Und an dieser Stätte will ich Frieden spenden, spricht Jahve der Heerschaaren.

So wenig die jetzige Lage des Volkes Israel dem zu entsprechen scheint, das alte Bundeswort vom Sinai, nach welchem es vor allen Völkern das gotterwählte ist, wo der Herr Wohnung nimmt,[3]) bleibt in Kraft, und als Gewähr dafür lässt Er nach wie vor und auf immerdar seinen Geist in seiner Mitte, d. h. in den erwählten Organen des Volkes wohnen,[4]) ein Kleinod, das unendlich kostbarer ist, als alle äusseren Ehren und Reich-

[1]) Hag. 1, 13; 2, 4. 5.

[2]) Dem beim Auszug aus Ägypten bundesmässig festgestellten Wort wird dauernde Geltung zugesprochen wie dem göttlichen Geist dauerndes Wohnen inmitten der Gemeinde. Durch leichtes Zeugma konnte daher der Prophet עמד mit beiden verbinden, nur hatte er, wie את beweist, anfänglich transitive Construction im Sinn.

[3]) Exod. 19, 5. Siehe S. 145.

[4]) Vergl. die ähnliche Zusammenstellung von Geist und Wort im selben Zusammenhang Jes. 59, 21. Natürlich ist auch diesmal nicht der allgemeine Lebensgeist gemeint, sondern der specifisch göttliche Geist. Vergl. Sach. 4, 1 ff. Auf den Beistand beim Tempelbau ist das Werk dieses Geistes nicht zu beschränken, da dessen bleibendes Wohnen im Volke betont wird.

thümer, die dem verarmten Gottesvolke abgehen. Es wird aber auch in Bezug auf die ganze Weltlage ein gewaltiger Umschwung bald eintreten, wodurch der Schwerpunkt und Glanzpunkt der Welt nach dem Heiligthum des Herrn auf Zion verlegt wird. Es steht also eine neue Evolution der Weltgeschichte bevor. Nach Verlauf eines einzigen, und zwar eines kurzen Zeitabschnittes[1]) wird der Herr der trägen Ruhe, die jetzt mit bleierner Schwere auf seinem Volke lastet, indem es von den Völkern geringgeschätzt und ignorirt wird, ein Ende machen. Himmel und Erde setzt Gott dann in Bewegung, um sein Reich in der Welt zur Anerkennung zu bringen. Die Völkerwelt hauptsächlich wird durch diese Bewegung eine ganz andere Richtung ihres höchsten Strebens empfangen. Sie werden den zahlreichen Jesajasprüchen gemäss das Beste eben gut genug erachten, um Jehova's Heiligthum zu schmücken, welches dann voll wird von Herrlichkeit. Wie Jes. 60, 5 (vergl. S. 468) kann man Hag. 2, 7 im Zweifel sein, ob unter der Zierde, den *deliciae* der Völker, blosse Waaren, oder die edelsten der Heiden selber gemeint seien. Jedenfalls was an ihnen und bei ihnen das Werthvollste ist, bringen sie daher, um „dieses Haus" damit zu bereichern, da doch aller Reichthum der Erde von vornherein dem Herrn gehört.

So wird die einstige Pracht des Heiligthums, die es unter Salomo empfieng, übertroffen werden von der künftigen. Man beachte, dass nicht von früherem und neuem Tempel die Rede ist. Das Haus Jahve's auf Zion gilt allezeit für ein und dasselbe, nur seine Ausstattung ist eine verschiedene im Lauf der Zeiten. Diese aber wird, so wenig die Umstände darnach aussehen, bald einen nie gesehenen Höhepunkt erreichen durch die allgemeine Anerkennung, welche der Tempel Jahve's in der Welt erlangt. Und nicht umsonst strömen dort die Völker zusammen und bringen ihre kostbarsten Geschenke mit: dort empfangen sie auch von Gott das Beste, ein Gut, das sie nicht besitzen, den

[1]) Unrichtig übersetzen 2, 6 LXX „noch einmal will ich den Himmel erschüttern" (darnach Hebr. 12, 26). Eine Beziehung auf frühere Erschütterungen findet nicht statt. Vergl. vielmehr Jes. 10, 25; Exod. 17, 5; Hab. 2, 3. Die Worte sind demnach zu erklären: Noch dauerts Eines (neutrisch s. v. a. Einen Zeitabschnitt), und zwar ist dieses ein kurzes — da werde ich . . .

wahren Frieden, das göttliche Heil, welches auch irdische Wohlfahrt in sich schliesst (vergl. S. 349). Die Verleihung dieser kostbarsten Gabe, welche alle anderen in sich fasst, hat der Herr an jenen Ort gebunden, an die Stätte seiner Offenbarung und Anbetung. Die Herrlichkeit (כבוד), von welcher der Herr (Vers 7) den Tempel voll werden lässt, ist allerdings, wie der Zusammenhang zeigt, concret gemeint von den Ehrengeschenken, welche die Menschen dahin bringen. Allein dies setzt voraus, dass er zuerst mit seiner geistigen Glorie das Haus erfüllt[1]) und von hier aus sich der Welt bezeugt, so dass alle Völker verspüren, dass von hier aus der Friede und die Wohlfahrt ihnen zuströme, wie so viele Prophetensprüche es verheissen haben.

Der Spruch Haggai's redet von der Vollendung des Gotteshauses auf Erden. Es leuchtet ein, dass es seinem Wortlaut, nach welchem eine weltumfassende Erschütterung Aller Augen auf Jerusalem richten und die Huldigung aller Heiden dorthin bringen soll, lange nicht genügt, wenn man auf die bald erfolgte ehrende Anerkennung dieses Heiligthums durch einzelne nichtisraelitische Fürsten hinweist, wie Darius (Esra 6, 6—10), Artaxerxes (Esra 7, 15 ff.), und Spätere (2 Makk. 3, 2), Herodes, der den Tempel glänzender ausbaute als Salomo (Josephus, *Ant.* XV, 11), oder auf die Weihegeschenke von Nichtisraeliten, die in diesen Tempel zahlreich eingegangen sind (Josephus, *Bell. Jud.* II, 17, 3). Nur vereinzelte, ermuthigende Vorzeichen waren diese Huldigungen, welche auf eine völlige Verwirklichung des von Haggai Verkündeten hindeuteten. Die von ihm vorausgesagte Welterschütterung, so umfassend wie die Schöpfung, ist aber in kurzem erfolgt und hat von „diesem Hause" ihren Ausgang genommen. Weniger Gewicht zwar als ältere Ausleger möchten wir den äusseren Beziehungen Jesu zu diesem Tempel, z. B. seinem Lehren in dem Gebäude, zu welchem Serubabel den Grundstein gelegt hat, beimessen, wiewohl es bedeutsam bleibt, dass Gott hier sein für alle Völker bestimmtes Friedens- und Heilswort durch den erkorenen Träger seines Geistes hat spenden lassen. Allein der Tempel kommt wie Jes. 2 (Micha 4) als die Wohnung des wahren Gottes und seine Offenbarungsstätte in

[1]) Vergl. 1 Kön. 8, 11; Sach. 2, 9.

Betracht. Das ist Israels grosses Vorrecht, dass es diese in seiner Mitte hat. Und die Grösse dieser Auszeichnung sollte in der Folgezeit noch ganz anders sich herausstellen als in der Vergangenheit. Von seiner Wohnung in Israel ist die höchste, weltumfassende Offenbarung Gottes ausgegangen und nach jener Stätte, d. h. nach der dort in geschichtliche Wirklichkeit eingegangenen Offenbarung seines Wesens lernen alle Völker ihren Blick und ihre Anbetung richten. Mit dem Erscheinen dieser göttlichen Herrlichkeit musste freilich das äussere Tempelgebäude dahinfallen oder vielmehr einen Umbau erfahren, damit es der Hoheit seiner Bedeutung entspreche, und die Heiden darein eingehen könnten. Die grössten Ereignisse der Weltgeschichte müssen dazu dienen, dass dieser Tempel, die Wohnung Jahve's, gebaut werde, und die edelsten Gaben und Güter der Menschen sind eben gut genug, um zu seiner Ausschmückung zu dienen. Die zeitgeschichtliche Beschränktheit der Weissagung bringt es mit sich, dass Haggai diesen vollendeten Tempel noch in Gestalt des steinernen schaut, den es zu bauen gilt.[1]) Der steinerne war zu seiner Zeit noch, was der unentwegliche geistige im neuen Bund werden sollte: die Wohnung des wahren Gottes auf Erden. Nur noch eine Zeit sollte verlaufen bis zu der von ihm geweissagten Verherrlichung des Tempels, und zwar eine kurze. Natürlich ist hier, wo es sich um den Bestand eines Tempels handelt, von vornherein kein knappes Zeitmass anzulegen. Nach der geistigen Entwicklung Israels aber bemessen, war in der That die letzte Periode des heiligen Volksthums vor der Offenbarung des neuen Bundes jetzt angebrochen. Es folgte keine eigentlich neue Epoche mehr bis zu der grossen, welche die Geschichte des Gottesvolkes zur Vollendung brachte und seinen Tempel aller Welt öffnete. Die Welterschütterungen vollends, welche diese grosse Zeitwende anbahnten, stellten bald genug sich ein.

Die Mahnungen des Propheten zur Aufrichtung der Wohnung des Herrn fielen nicht allein bei den beiden Häuptern, sondern zuletzt auch bei dem Volke auf empfänglichen Boden. Am 24. Tag des 9. Monats jenes 2. Jahres des Darius wurde der

[1]) Bei Sacharja werden wir schon eine Ablösung des vollendenden Tempelbaues von dem jetzigen Werke finden, S. 499.

neue Anfang zum Bau gemacht.[1]) Von diesem Tage an sollte, wie der Prophet jetzt verheissen durfte, der Zustand der Unreinigkeit des Volkes vor Gott aufhören und der bisher erfahrene Unsegen sich in Segen verwandeln (2, 10 ff.). Noch eine gewichtigere Verheissung aber hatte Haggai an diesem selben Tag an den Erben der königlichen Würde, Serubabel, zu richten. Es ergieng nämlich an ihn das Wort des Herrn:

2, 21. Sprich zu Serubabel, dem Statthalter von Juda also: Ich will erschüttern den Himmel und die Erde (22) und will umstürzen den Thron der Königreiche[2]) und vernichten die Stärke der Reiche der Heiden und will umstürzen den Streitwagen und die darauf fahren, und untergehen werden die Rosse und ihre Reiter, jeder durch das Schwert seines Genossen.

23. An jenem Tage, spricht Jahve der Heerschaaren, will ich dich nehmen, Serubabel, Sohn Sealtiel's, mein Knecht, spricht Jahve, und dich machen wie einen Siegelring, denn dich habe ich erkoren, spricht Jahve der Heerschaaren.

Die Vers 6 in Aussicht gestellte Welterschütterung kommt nun nach ihrer politischen Seite in Betracht, nach ihrer Bedeutung für das davidische Königshaus wie dort nach ihrer Rückwirkung auf die Stellung des Tempels. Deshalb ergeht die Verheissung hier ganz persönlich an Serubabel, auf dessen Person die messianische Würde ruht, und der, ein würdiger Nachkomme Davids, gleich dem ersten regirenden Davidssohn den Tempelbau an die Hand nimmt.[3]) Jene gottgewirkte Er-

[1]) Es fällt auf, dass Hag. 1, 15 dieser Anfang schon drei Monate früher gemeldet wird. Wir erklären uns die Sache so: 1, 15 ist Glosse, stilistisch lose angefügter Zusatz, den ein Leser aus 2, 1. 10 richtig entnahm. Ein späterer aber hat darin den neunten Monat in den sechsten umgewandelt, da sonst das ganze erste Capitel in den sechsten fällt und 2, 1 der siebente folgt. Somit hat es von der ersten Mahnung Haggai's bis zur energischen That nicht drei Wochen, sondern etwas über drei Monate gedauert, wobei natürlich mancherlei Vorbereitungen in Anschlag zu bringen sind.

[2]) Nicht an Einen Thron ist zu denken, unter welchem die Weltmacht einheitlich dem Gottesvolk gegenübergestellt würde (Köhler), sondern כסא steht so allgemein wie חזק.

[3]) Ganz unberechtigt ist die Unterscheidung Hitzig's, dass Serubabel dieses Wort nicht als Nachkomme David's, sondern als damaliges Oberhaupt der Juden empfangen habe! עבדי und בחרתי erinnern deutlich genug an David. Psalm 78, 70. Auch handelt sich's hier im Gegensatz zu den heidnischen Königreichen um das Königthum, nicht um die Stellung der Juden im Allgemeinen; daher die ganz persönliche Adresse an den Stammhalter des Königsgeschlechts.

schütterung gibt sich hier als Gericht über alle Reiche der Erde zu erkennen, wobei ihre Streitmacht, ihre Kriegswagen, worauf sie trotzen, zu Grunde gehen, indem sie sich gegenseitig aufreiben.[1])

Während so der Herr die heidnischen Reiche in Unruhe und Kampf bringt, dass sie sich gegenseitig vernichten, wird er gerade zu der Zeit, wo er alle Kronen und Throne in den Staub sinken lässt, seine liebende Fürsorge an dem Davididen beweisen und ihn höchster Ehre würdigen. Die Verheissung an Serubabel beschränkt sich auf ein einziges Bild, aber ein viel sagendes, nicht ohne Absicht nach verschiedenen Beziehungen deutbares Bild. Der Siegelring, dem Gott den Erben Davids gleichmacht,[2]) drückt jedenfalls die Werthschätzung aus, welche er von Gott erfährt. Aber auch das Moment der Unzertrennlichkeit liegt darin,[3]) nur nicht ausschliesslich dieses, wie einige Ausleger meinen. Denn nicht blos das soll gesagt sein, dass wenn Gott die anderen Königreiche untergehen lasse, er diesen Fürsten nicht wegwerfen, sondern unzertrennlich bei sich behalten werde; sondern jene Katastrophe soll auch diesem Fürstenthum zu einer ausnahmsweise herrlichen Ehrenstelle verhelfen, sie verhält sich zu dem Verheissenen auch causal, nicht blos gegensätzlich. Serubabel wird dadurch erhöht zu einem Kleinod, auf dem Gottes Auge mit Wohlgefallen ruht, und das er sich zum kostbarsten Schmucke rechnet, also sorgfältig in Acht nimmt. Der Siegelring hat aber nicht blos einen realen, sondern auch einen idealen Werth; er ist mit der Person des Eigenthümers inniger verwachsen, als irgend ein anderes Geschmeide; er trägt ihren Namenszug, ist ihr Wahrzeichen, aus welchem man die Ächtheit ihrer Äusserungen erkennt. Nahegelegt war daher der Gedanke, dass für die Welt der Davidide das Kennzeichen göttlicher Handlungen und Willensäusserungen sein werde. Was ihr von göttlichem Walten zu Gesichte komme, das werde sich durch ihn vermitteln; an seiner Person erkenne man überall den Finger

[1]) Vergl. Richt. 7, 22; Ezech. 38, 21; Sach. 14, 13.

[2]) שׂוּם, so absolut gesetzt, nicht anziehen, anlegen, sondern: zu etwas setzen, machen.

[3]) So wird der Siegelring verwendet Hohesl. 8, 6; Jerem. 22, 24; Ben Sirach 17, 17.

Gottes und das göttliche Recht; so unzertrennlich sei auf Erden Gottes Herrschaft von der seinigen.[1])

Somit sind die „unwandelbaren Gnaden David's" (Jes. 55, 3) unvergessen. Der Gesalbte des Herrn ragt noch in persönlicher Individualität über dem Volke empor und stellt die innigste Verbindung desselben mit seinem Gotte dar. Der Zweck der bevorstehenden Weltkrisis ist ebenso sehr die Erhöhung des davidischen Herrschers über alle Fürstenthümer wie die Bereicherung des Tempels durch die Huldigung aller Völker. Serubabel ist hier der Empfänger solcher Verheissung als Davidssohn, welcher den Ehrennamen „mein Knecht" aus Gottes Mund vernehmen durfte. Er wird aufbehalten auf eine herrliche Zukunft. Wie ihn der Herr ehren werde, ist absichtlich nicht näher angegeben. Wir wissen, dass er nur der Vermittler der Verheissung war; als Stammhalter des zum Heil der Menschheit auserwählten Geschlechtes[2]) durfte er auch Stammhalter der Verheissung sein, das heisst die grossen der Zukunft dieses Hauses geltenden Zusagen in Empfang nehmen, welche in der Folgezeit sich an einem Sprössling seines Hauses erfüllen sollten. Die bewusste typische, repräsentative Verwendung dieses Davididen durch den Propheten bestätigt sich durch die analoge Bedeutung, welche sein Zeitgenosse Sacharja jenem und dem damaligen Hohepriester Josua beilegte. In der Erfüllungsgeschichte erst, welche in der That zeigt, wie der Herr alle Bewegungen der Weltvölker dem Reich des Davidssohnes dienen und alle Scepter und Kronen vor ihm niedersinken lässt, erlangt nun auch das wundervolle Bild des Siegelringes eine allseitig entsprechende Realität. Der wahre Messias ist einer einzigartigen Ehre intimsten Ver-

[1]) Vergl. v. Hofmann, Schriftbeweis II, 2, S. 600 „Damit ist nicht blos gesagt, dass er ihn wahren oder in Ehren halten wird wie einen Siegelring, sondern dass er ihm die Stelle eines Siegelrings geben und wie einen solchen ihn gebrauchen wird .... in dem Sinne, dass nur das und Alles das von Gottes wegen Bestand und Geltung hat, was dadurch, dass er es dem Serubabel unterstellt, das Siegel seiner Anerkennung und das Gepräge seines Gnadenwillens trägt." Hier wird das Bild doch bestimmter vervollständigt, als es seine Allgemeinheit erfordert.

[2]) Die beiden Stammbäume Jesu Matth. 1, 12 f. und Luk. 3, 27 enthalten den Namen Serubabel's. Vergl. Delitzsch, die zweifache Genealogie des Messias, Luth. Zeitschr. 1860, S. 460 ff.

hältnisses zu Gott theilhaftig und für die Welt das Beglaubigungszeichen alles Göttlichen, das ihr kund wird, denn Gottes Namenszug ist ihm in einziger Weise eingegraben.

§ 41. Die Gesichte Sacharja's.

Hand in Hand mit Haggai hat Sacharja, aus priesterlichem Geschlecht stammend,[1]) in jenen Tagen die verjüngte Gemeinde zu Jerusalem durch prophetische Bestätigung der früheren göttlichen Verheissungen aufgerichtet und zum Werk des Glaubens ermuthigt, nicht ohne in neuer, origineller Weise das Werden des Gottesreiches aus unscheinbaren Anfängen heraus ihnen darzustellen. Dies geschah besonders in einer Reihe von Nachtgesichten,[2]) die der Prophet in jener Zeit, wo der Tempelbau thatkräftig in Angriff genommen war, empfangen hatte. Diese acht Gesichte sind in Einer Nacht geschaut und ordnen sich, einander ergänzend, zu einem abgerundeten Ganzen. Im ersten, einleitenden Gesicht 1, 8 ff. sieht Sacharja eine Reiterschaar, angeführt von einem Reiter auf rothem Ross, zwischen den Myrtenbäumen im Tiefgrunde halten, womit eine bekannte Localität und zwar am Fusse des Tempelhügels gemeint ist. Jener Anführer heisst „der Engel Jahve's" schlechthin, womit jener Engel gemeint ist, in welchem Jahve sich von Alters her am vorzüglichsten geoffenbart und insonderheit die Führung seines Volkes Israel übernommen hat.[3]) Nachdem die Reiter vor der Wohnung des Herrn den Bericht

[1]) Esra 5, 1; 6, 14; Neh. 12, 16. Er heisst an diesen Stellen Sohn Iddo's, dagegen Sach. 1, 1 Sohn Berechja's, des Sohnes Iddo's. Vergl. Bleek, Einleitung, in's alte Testament, 4 A., S. 448 f.

[2]) Diese Gesichte, obwohl nächtlicher Weile empfangen, sind keine Träume (vergl. S. 18); sie sind aber auch nicht Einkleidungen vorher gefasster Gedanken, wie etwa Jesus seine Lehren in Gleichnisse kleidete; denn sie stehen dem Propheten als das Prius gegenüber; er muss erst nach ihrer Bedeutung fragen und forschen, wie die Jünger Jesu nach dem Sinn seiner Gleichnisse.

[3]) Vergl. Exod. 14, 19; 23, 20 f.; 33, 15; Jos. 5, 14; Richt. 5, 23; Jes. 63, 9 und sonst. Dieser Engel, der die objective Offenbarung Gottes an sein Volk und die Welt darstellt, ist zu unterscheiden von dem *angelus interpres*, der die subjective Offenbarung an den Propheten vermittelt, d. h. ihn die Gesichte schauen und die göttlichen Worte vernehmen lässt (gegen Hitzig). Dagegen ist er identisch mit dem Manne auf rothem Ross, dem Anführer der Reiter (anders Hofmann, Köhler, Keil).

abgestattet haben: „Wir haben die Erde durchzogen und siehe die ganze Erde ist ruhig und still" — hebt jener Anführer an: „Herr der Heerschaaren, wie lange noch willst du dich nicht erbarmen über Jerusalem und die Städte Juda's, denen du gegrollt hast nun siebzig Jahre lang?" Darauf empfängt der Prophet durch seinen Engel von dem Herrn erfreuliche, tröstliche Zusagen, welche das Erwachen des göttlichen Liebeseifers um sein Volk bekunden. Er wird über die sichern Heiden die Vergeltung bringen für das, was sie an jenem verübt, und Jerusalem-Juda seine Barmherzigkeit fühlen lassen: seine Städte werden neu gebaut und überfliessen von Fülle, Jerusalem zeigt sich wieder als die erwählte Stadt des Herrn.

Man sieht hier wie bei Haggai, dass auf der Gemeinde der Getreuen dieser Zeit die behagliche sorglose Ruhe der Welt, die um Israels Gott sich gar nicht kümmerte, wie ein Alpdruck lastete. Sollte es bei dem jetzigen kümmerlichen Stand der heiligen Sache bleiben, sollten die Weissagungen, welche dem Zion eine centrale Stellung in der Welt verhiessen, sich nicht bald erfüllen? Eine Antwort auf diese Herzensfrage der Frommen ist, was der Seher schaut. Schon hat der grosse Bundesengel, welcher in der alten Zeit sich als siegreichen Führer der himmlischen wie irdischen Schaaren bewies, sein blutig rothes Kriegsross bestiegen, schon hat sein buntes kriegerisches Gefolge die Erde als Schauplatz künftiger Thätigkeit durchstreift und in Augenschein genommen. [1]) Und einen beredten Anwalt vor Gott hat Israel in seinem Engel, der Ihn an die gegebenen Verheissungen erinnert, deren Erfüllung nicht mehr lange anstehen kann, da nach dem Jeremia [2]) gegebenen Wort die Zeit der Knechtschaft siebzig Jahre lang dauern sollte, diese Frist aber jetzt (von 588, dem Jahr der Zerstörung an gerechnet) abgelaufen ist.

---

[1]) Vergl. zu diesem התהלך Hiob 1, 7; 2, 2. Dass übrigens diese kriegerisch berittenen Schaaren des Herrn den persischen Postreitern (Herodot 8, 98; 3, 126; Xenophon, Cyr. 8, 6, 17) nachgebildet seien, wie jetzt meistens behauptet wird (Hitzig, Ewald, Neumann, Pressel u. A.), ist mehr irreführend als zur Erklärung förderlich, abgesehen von der zweifelhaften Poesie der Vorstellung.

[2]) Jerem. 25, 11; 29, 10.

Der doppelte Inhalt der Sach. 1, 14 ff. gegebenen Zusage zerlegt sich dann nach der Symmetrie, die in dem Cyclus herrscht, in zwei besondere Gesichte, deren erstes (2, 1 ff.) das Gericht an den Weltmächten, das andere (2, 5 ff.) die Wohlthaten Gottes an Israel zur Anschauung bringt. Vier Hörner sieht der Prophet emporragen. Nach der Erläuterung sind es die Weltmächte, die sich an dem Volke, dem Stamme und der Stadt Gottes vergriffen und sie zersprengt haben. Das Horn als Symbol der Macht ist gemeinüblich. [1]) Die Vierzahl, von den Himmelsrichtungen entnommen, bezeichnet den Kosmos in seiner Allseitigkeit. Die Weltmacht in ihrem gesammten Umfang ist also gemeint, und für den Seher mehr das geographische Nebeneinander als das historische Nacheinander massgebend. Man hat daher nicht gerade vier geschichtliche Reiche zu suchen (wie bei Daniel), die etwa nach einander die Weltherrschaft erlangten. Das schliesst nicht aus, dass bei den einzelnen Himmelsgegenden man speciell an eine dort befindliche Grossmacht denken mochte. Vier Schmide [2]) sieht nun Sacharja in voller Ausrüstung auftreten und die vier bedrohlichen Hörner, welche nicht gestatteten, dass man sein Haupt frei aufhebe, abschlagen. Auch hier kommen nicht historische Personen [3]) in Frage. Die Bedeutung der Schmide liegt lediglich in dem, was sie thun, und die grosse Lehre dieses Gesichtes ist, dass für jede übermüthige Macht der Welt, die sich zum Zwingherrn über Gottes Volk aufwirft, schon der Schmid bestellt ist, der sie demüthigt und bricht. Mag eine Zeit lang diese oder jene Grossmacht noch so unbezwinglich scheinen, sie fällt; die Gemeinde allein, die wehrlose, vielgeplagte, hart angefochtene bleibt bestehen, während alle die Zeit- und Tagesmächte, die ihr feindliches Horn an ihr versuchen, niedergeschmettert werden.

Das dritte Gesicht stellt nun neben diese gründliche Demüthigung der Weltmächte den Neubau Jerusalems, die Er-

---

[1]) Vergl. Amos 6, 13; Jerem. 48, 25; Ezech. 29, 21 und oft.

[2]) Es sind Eisenschmide (vollständiger חרש ברזל Jes. 44, 12), nicht Zimmerleute (LXX) gemeint, da die Hörner wohl eisern gedacht sind (vergl. Micha 4, 13).

[3]) Manche jüdische Ausleger deuteten die vier auf Serubabel, Josua, Esra, Nehemia!

weiterung und Erhöhung der Stadt und des Volkes Gottes 2, 5 ff. In sinniger dramatischer Darstellung wird dem Propheten kund, dass diejenigen im Irrthum sind, welche die neu zu errichtende Gottesstadt nach bisherigem Massstab sich vorstellen. 1, 16 war verheissen, die Messschnur werde über Jerusalem ausgebreitet werden, das heisst sein Neubau erfolgen. Allein der messlustige Jüngling, der dies wörtlich nehmen will, muss sich belehren lassen, dass gerade das Messen an der neuen Gottesstadt überflüssig, ja unmöglich sei. Die Stadt werde vor Menge der Menschen und des Viehes, die in ihr wohnen, gar nicht durch Mauern zu umgränzen sein. Ihre offene Lage soll ihr aber nicht zum Schaden gereichen: „Ich will ihr sein, spricht Jahve, zur feurigen Mauer ringsum und zur Herrlichkeit will ich sein in ihrer Mitte" (2, 9). Liess sich im Alterthum eine ehrbare Stadt ohne Mauern und Thore gar nicht vorstellen, so sehen wir hier wieder wie Jes. 33, 21 (Seite 239) die Gottesstadt über das Gebiet der Empirie hinausgehoben. [1]) Sie nimmt eine Ausdehnung an, die mit der Vorstellung einer gewöhnlichen irdischen Stadt sich nicht mehr verträgt, und hat einen Schutz in dem Gott, dessen Glorie sie bewohnt, wie er in der bisherigen Wirklichkeit unerhört ist. Der prophetische Begriff der Gottesstadt strebt über das geographisch-geschichtliche Jerusalem wie über den steinernen Tempel auf Zion hinaus.

An diese erhebende Perspective schliesst sich eine doppelte Mahnung: die zur Flucht aus dem Heidenland (Babel), wo das Gericht einbricht, (2, 10 ff.) und die zur Freude in Jerusalem, wo der Herr einzieht (2, 14 ff.).

2, 14. Juble und freue dich, Tochter Zion, denn siehe Ich komme und nehme Wohnung in deiner Mitte, spricht Jahve. 15. Und anschliessen werden sich viele Heidenvölker an Jahve an jenem Tage, und sie werden Mir zum Volke sein und Ich will in deiner Mitte wohnen, und inne werden sollst du, dass Jahve der Heerschaaren mich zu dir gesandt hat.

Fast ganz mit denselben Worten, mit denen Sach. 9, 9 Zion zur jubelnden Aufnahme des niedrig auftretenden Davidssohnes aufgefordert wird, ladet hier Jahve sich selber ein, da Er in

---

[1]) Vergl. auch Sach. 9, 8; Jes. 4, 5 f.; 30, 25; Micha 5, 10; Ezech. 38, 11.

seiner Stadt Einzug halten wolle, um daselbst für immer Wohnung zu nehmen. Wir haben in dieser doppelten Adventsbotschaft am sprechendsten die Parallele zwischen dem Kommen des Messias und der Parusie des Herrn.[1]) Genauer freilich ist es nicht der Herr als absoluter Gott, welcher in seine Wohnung auf Zion eingeht. Es ist sein Engel, seine Manifestation in der Endlichkeit.[2]) Aber so vollkommen wird in diesem „Gesandten" Gottes der Höchste selber offenbar, dass er mit diesem den Menschen gegenüber gewissermassen Eine Person ist, daher der Wechsel zwischen Identität und Selbstunterscheidung Vers 13, 15. Derselbe Engel, welcher nach 2, 12 f. das Mandat erhalten hat, in Gottes Vertretung die Heiden zu schlagen und reiche Beute seinem armen Volke zuzuwenden, (der Reiter auf dem rothen Ross Cap. 1) wird in Jerusalem Wohnung nehmen und seine Gegenwart als die des Herrn selbst empfunden werden. Ohne alle endliche, ja geschöpfliche Vermittlung findet also auch hier das Wohnen des Herrn in seinem Volke nicht statt, wenngleich von seinem menschlichen Mittler und Stellvertreter nicht die Rede ist.[3])

Jedenfalls aber bezeichnet dieser Einzug des Herrn in seiner Stadt eine bisher nicht dagewesene Vereinigung Gottes mit ihr. Seine Gegenwart in der Gemeinde wird sich auf wunderbare Weise steigern, seine Offenbarung aber in Folge dieser Selbststeigerung eine übermächtige Anziehungskraft auf die ihm fernestehenden Völker ausüben, so dass sie freiwillig in unterthäniger Anhänglichkeit sich dem Gotte zugesellen, der dort seine Residenz hat und seine Nähe gnadenvoll zu verspüren gibt. Auch hier fehlt also nicht eine innerliche Überwindung der Heiden, die sie zum Dienste des wahren Gottes geneigt macht. Doch bleibt nach wie vor Juda das Erbland des Herrn, der „heilige Boden" (16), Jerusalem seine erkorene Wohnstätte, deren Glorie Er ausmacht. Der nahenden Parusie entgegenlauschend ruft der

---

[1]) Vergl. Seite 68.

[2]) Vergl. Seite 119 f.

[3]) Man beachte übrigens, dass der Messias im Lauf der Gesichte immer mehr in den Vordergrund tritt, man also aus einzelnen Sprüchen, wo er nicht erscheint, keineswegs folgern darf, ein Prophet habe diese Hoffnung nicht getheilt, oder ihr wenig Gewicht beigelegt.

Prophet am Schluss: Stille alles Fleisch vor Jahve! denn er hat sich aufgemacht aus seiner heiligen Wohnung.[1])

Allein mit der äusseren, ob noch so herrlichen und weit angelegten Aufrichtung der Gottesstadt ist es nicht gethan. Die beiden folgenden Gesichte lassen uns die inneren Lebensquellen der neu geheiligten Gemeinde schauen, das vierte zunächst ihr Priesterthum von Gottes Gnaden. Den dermaligen Hohepriester Josua nämlich schaut der Seher als Angeklagten vor dem Engel des Herrn stehen 3, 1 ff., welcher hier wieder mit Jahve selber wechselt und doch auch von ihm unterschieden wird. Der Hohepriester trägt schmutzige Kleider. Dadurch soll nicht etwa nur der Anklagezustand symbolisirt werden, was bei den Römern zuträfe.[2]) Der Unflath an den Kleidern ist ein Zeichen wirklicher Schuld, welche vor dem Herrn, vor dem seine dienenden Engel nicht rein sind, Hiob 4, 18, dem Hohenpriester anhaftet.[3]) Die Anklage des Satans, der freilich nicht etwa als gewissenhafter Staatsanwalt, sondern als boshafter, schadenfroher Kläger erscheint, war also eine nicht unbegründete. Dennoch schenkt ihr der Herr, beziehungsweise sein Engel kein Gehör, sondern gebietet dem „Anfeinder" zu verstummen, indem er ihn hinweist auf die Gnade, welche der Herr, der Jerusalem erwählt, dem Hohenpriester habe widerfahren lassen, der wie ein aus dem Feuer gerissenes Holz sei. In Gottes Willen könne es nicht liegen, den wunderbar geretteten Aaroniden strafrechtlich zu belangen und zu verfolgen. Zum Zeichen dafür, dass seine Schuld von ihm genommen sei, lässt der Engel ihm denn auch die schmutzigen Gewänder abnehmen und Ehrenkleider anlegen. Und zwar ist's eine hohepriesterliche Investitur, bei der auch der Kopfbund nicht fehlen darf (Lev. 16, 4).

---

[1]) Dies schliesst sich an Sef. 1, 7; Hab. 2, 20. Nicht nur an ersterer Stelle, sondern auch an letzterer (siehe S. 367) bereitet der warnende Ruf gleichfalls auf die Parusie vor.

[2]) Livius II, 54; VI, 20. Auch bei den Römern war übrigens die *vestis sordida* nur dunkel, nicht schmutzig, und zwar als Zeichen der Trauer, immerhin wohl auch des Makels, der abgewälzt werden musste. Ebenso trugen die Israeliten im Stand der Anklage höchstens schwarze Kleider, Josephus *Ant.* XIV, 9, 4.

[3]) Vergl. Jesaja 4, 4; Sprüche 30, 12; Apok. 3, 4; 7, 14.

Ohne Bild sagt Vers 7, dass der Hohepriester weiterhin zur Bekleidung dieses hohen Amtes tauglich sein und das höchste Vorrecht desselben geniessen soll, allerdings so, dass ihm die Erfüllung des vorgeschriebenen Gotteswillens zur Bedingung gemacht und er gewissermassen neu in's Gelübde genommen wird. Der letzte Satz: „und ich gestatte dir Gänge [1]) zwischen den hier Stehenden" spricht ihm das grösste und wichtigste Privilegium zu, das dem Hohepriester zukommt: Er darf vor Gottes Thron treten, zwischen den dort ringsum stehenden dienenden Engeln ein- und ausgehen! Damit ist der Hohepriester vollständig in seine Ehren und Rechte wieder eingesetzt.

Die richtige Würdigung dieses Actes hängt mit davon ab, welcherlei Schuld es sei, die auf Josua liegend aber von ihm weggenommen dargestellt werde. Dass von ausserordentlich schwerer Versündigung dieses Priesters nicht die Rede ist, leuchtet ein, da ihm nicht ein persönlicher Makel angehängt werden soll. [2]) Auch an jene Vergehung seiner Söhne, dass sie nach Esra 10, 18; Nehem. 13, 28 fremde Weiber heirateten, ist schon deshalb nicht mit Targum, Hieronymus, Raschi, Kimchi zu denken, weil jene Begebenheiten der Zeit nach weit später fallen. Ungleich besser erblicken Hitzig und Köhler in der auf dem Hohenpriester lastenden Schuld die des ganzen Volkes, welche zu tragen sein Amt war, wobei sie insonderheit auf die lange Unterbrechung des Tempelbaues hinweisen, die nach Hag. 2, 11 das ganze Volk unrein machte. Dennoch trifft auch das nicht den Sinn dieses Gesichtes. Es handelt sich hier nicht um die Sühnung des Volks, die mit dem Fortbestand des Hohepriesterthums von selber gewährleistet ist, sondern um die Rehabilitation des letztern, welche

---

[1]) מהלכים ist subst., nicht part. (Begleitende, Führer, Leiter, Gesenius, Hengstenberg, Neumann; oder intransitiv: Wandelnde LXX, Syr., Vulg., Baumgarten, Hofmann), wozu, abgesehen von der Form, das בין nicht passen würde. Von מַהֲלָךְ, Gang, Weg, würde man freilich einen plur. מַהֲלָכִים erwarten; so will Hitzig lesen, während Andere (Ewald, Köhler) eine Form מַהֲלֵךְ in derselben Bedeutung annehmen.

[2]) Ganz verkehrt meint Ewald, es handle sich um eine Anschwärzung des Hohenpriesters am persischen Hofe, und erklärt den Schluss von Vers 7, er dürfe seinen Geschäften zwischen seinen Dienern wieder frei nachgehen, ohne weiter verklagt zu werden. Als ob eine Verleumdung vor dem persischen Hofe ihn vor Gott mit einem Makel befleckte und seine Würde in Frage stellte!

der Satan zu hintertreiben sucht, um dem Volke das Amt der Versöhnung und somit diese selbst zu rauben. Zwar nicht der Person Josua's an sich, aber ihm als Träger dieses heiligen Amtes gilt die Anklage. Nach der längeren Unterbrechung des priesterlichen Amtsdienstes durch das Exil drängte die Frage leicht sich auf, ob dieses heilige Amt trotz der vielen Sünde, womit seine Träger je und je den Priesterrock befleckt hatten, fortbestehen könne, ob der dermalige menschlich unvollkommene Vertreter desselben mit dieser Würde nicht auch die Schuld seiner Vorgänger geerbt habe. Eine neue göttliche Einsetzung desselben beim Anfang des neuen Tempels war daher gefordert und für die Gemeinde ungemein tröstlich.

Damit stimmt nun auch überein die Fortsetzung der Rede des Herrn, 3, 8 ff., wonach das einstweilen allerdings in Unvollkommenheit bestellte Priesterthum einer künftigen Vollendung entgegengeht, deren vorbildliches Unterpfand es ist.

3, 8. Höre doch, o Josua, Hoherpriester, du und deine Genossen, die vor dir sitzen; denn Männer eines Wunderzeichens sind sie, denn siehe, ich will herbringen meinen Knecht Spross. (9) Denn siehe, der Stein, den ich vor Josua gelegt habe — auf den Einen Stein sind sieben Augen gerichtet — siehe, ich werde seine Einzeichnungen ausgraben, spricht Jahve der Heerschaaren, und ich tilge die Schuld dieses Landes an Einem Tage. (10) An jenem Tage, spricht Jahve der Heerschaaren, werdet ihr einer den andern einladen unter den Weinstock und unter den Feigenbaum.

Dass es sich in dem Abschnitt 3, 1 ff. um die Erhaltung oder Herstellung des priesterlichen Amtes handle, bestätigt dieser Schluss, wo der hohe Priester mit seinen Amtsgenossen, die in den priesterlichen Versammlungen ihren Sitz vor ihm haben, zusammengefasst wird. Sie sind Männer, die ein Wunderzeichen bilden.[1]) Schon die Thatsache, dass dieses Priesterthum, welches im Hohenpriester gipfelt, noch vorhanden nach dem über das Volk ergangenen Feuer des Gerichts, ist ein Wunder zu nennen.[2]) Allein dieses Wunder ist zugleich ein Zeichen; es hat seinen

[1]) מופת ist gewöhnlich das Wunder selbst als Umdrehung des gewohnten Sachverhaltes; dann aber auch Wunderzeichen, 1 Kön. 13, 3. 5, wobei immerhin der wunderbare Charakter, den das Zeichen an sich hat, stärker hervortritt als bei אות. Auch an unserer Stelle möchten wir diesen nicht fallen lassen.

[2]) Siehe Sach. 3, 2; Psalm 71, 7. Vergl. auch Jes. 8, 18.

Schwerpunkt und Zielpunkt in der Zukunft, wie der Schluss von Vers 8 angibt. Es deutet nämlich auf die Ankunft des wahren, würdigen Vertreters Gottes, des Messias; denn kein Anderer kann mit „mein Knecht Sprössling" gemeint sein nach Jerem. 23, 5; 33, 15.[1]) Der Name Spross ist hier wie 6, 12 Eigenname geworden des in geheimnissvoller Stille aus der Niedrigkeit sich erhebenden grossen Davididen. Dass derselbe aber gerade hier auftritt, wo von der Bedeutung des Priesterthums die Rede ist, ja dass die gesammte Priesterschaft ein wunderbares Bürgschaftszeichen auf ihn, den wahren Knecht des Herrn, genannt wird, das ist ungemein beachtenswerth. Unmissdeutbar ist hier ausgesprochen, dass Er der vollkommene Nachfolger Josua's in der Hohepriesterwürde sein werde. In seinen Tagen, wo der Träger dieses Amtes als ein Vollkommener dasteht, vollendet sich auch das Werk der priesterlichen Sühnung nach Vers 9.

Der vor Josua liegende Stein, auf welchen der Seher hingewiesen wird, hat den Erklärern nicht geringe Schwierigkeit bereitet. Man hat irrthümlich den Grundstein des Tempels darin erkennen wollen, durch dessen Legung das Land rein geworden sei,[2]) oder dessen Schluss- und Giebelstein (Ewald), was hier ebenso wenig angedeutet ist (anders 4, 7). Zu Beidem will auch nicht passen, dass der Stein vor Josua liegt, und zwar von Gott vor ihn hingelegt. Die Deutung des Steins auf Israel (Köhler), wie diejenige auf das Reich Gottes (Keil) sind durch den Zusammenhang zu wenig unterstützt, die alte Beziehung auf den Messias ist zu unvermittelt.

Was für ein Stein gemeint sei, muss bei dem Mangel einer näheren Charakteristik aus seiner Lage vor Josua erkennbar sein.[3]) Was vor den in vollem Ornate dastehenden Hohenpriester

---

[1]) Vergl. zu Jes. 4, 2 Seite 292.

[2]) So Rosenmüller, Hitzig, Neumann. Aber unsere Vision fällt ja zwei Monate später als der gesegnete Gründungstag Hag. 2, 18, und doch spricht der Herr erst von einem künftigen Tag der Sühnung. Was die Verzierung des jetzt vor Josua liegenden Grundsteines bedeuten sollte, wäre nicht zu sagen; man müsste den Stein jedenfalls geistiger verstehen.

[3]) Bredenkamp (der Prophet Sacharja 1879) vermeidet die gegen obige Erklärungen geltenden Einwürfe, indem er den Stein als Schmuck des hohepriesterlichen Brustschildes fasst. Allein dagegen entscheidet נתן לפני, was weder

durch göttliche Veranstaltung hingelegt ist, muss etwas sein, was mit seiner amtlichen Function in nächstem Zusammenhang steht, dieselbe erst ermöglicht. An einen Altar könnte man denken; allein vor diesem amtet nicht ausschliesslich der Hohepriester. Doch muss das fragliche Geräth in der That mit der vom Hohenpriester zu erwirkenden Sühnung der Schuld des Landes in Verbindung stehen, da mit seiner Vollendung diese Sühnung sich endgültig vollziehen wird. Wir können bei diesem gottgelegten Stein, vor welchem der Hohepriester steht, nur an ein Surrogat für die Bundeslade denken, über welcher thronend Gott beim Versöhnungsact jenen zu empfangen pflegte. Sie war ja das Vehikel der göttlichen Gegenwart im Heiligthum, das Medium der Vereinigung zwischen Gott und dem durch den Hohenpriester vertretenen Volke. Nothwendig erwartet man daher hier, wo der ungeschmälerte Fortbestand dieses Priesterthums und so des Verkehrs zwischen Gott und Israel bekräftigt wird, eine Erklärung betreffs der mangelnden Bundeslade. Es ist übrigens leicht möglich, dass dieser Stein nicht blos in der Vision vor Josua lag, sondern in Wirklichkeit im Allerheiligsten etwa nach Art des in der Sachramoschee aufragenden Felsens einstweilen seine Stelle hatte, wodurch die Darstellung allgemein verständlich wurde.[1]) Jedenfalls ist zweierlei wesentlich: Erstens ist dieser Stein von Gott gesetzt, wie er von Ihm allein ausgestaltet wird, im Gegensatz zu dem, was Menschenhände von Steinen aufrichten und ausarbeiten (4, 7. 9). Er ist dasjenige, was Gott selber zur

---

bedeuten könnte, Gott habe diesen Edelstein auf seiner Brust angebracht, noch auch, er habe denselben dem Josua einfach übergeben, welches letztere dieser Ausleger durch Stellen wie Ezech. 23, 24 oder gar Josua 10, 12 und ähnliche nicht stützen kann. Der Ausdruck bedeutet stets: etwas so hinlegen oder übergeben, dass es vor einem liegt oder steht, passt aber in keiner Weise auf die vollzogene Uebergabe eines Edelsteines, den man an sich trüge. Mit Recht dagegen macht Bredenkamp gegen die gewöhnliche Deutung des פתח geltend, dass das Wort (nomen und verbum) nie vom Behauen der Bausteine, sondern stets vom Einschneiden, Gräviren auf Edelsteine (auch Holz) vorkomme.

[1]) So berichtet in der That Mischna Joma 5, 2, es habe sich im Allerheiligsten des zweiten Tempels ein Stein aus der Zeit der früheren Propheten, Grundstein genannt, drei Finger über der Erde emporragend befunden, auf welchen der Hohepriester die Räucherpfanne abzusetzen pflegte.

Vollendung des Heiligthums stiftet und beibringt und was demgemäss das Allerheiligste ausmacht.[1]) Zweitens liegt darin, dass ein blosser Stein jene Stelle vor Josua einnimmt — sei es nur im Gesicht oder auch in Wirklichkeit — das Unvollendete, Provisorische des Apparates, der die Gegenwart des Höchsten versinnbildet und zumal für die Sühnung der Schuld seines Volkes unentbehrlich ist: der Herr selber behält sich eine herrliche Ausgestaltung dieses heiligsten Stückes in seiner Wohnung vor.

Niemand soll dieses unvollendete Heiligthum darum gering achten. Schon jetzt wachen über jenem vor den Priester gelegten Stein sieben Augen, das heisst (wie 4, 10) der Geist Gottes in seiner vollen Energie, die sich siebenfach (göttliche Vollzahl) besondert, concentrirt seine liebevoll theilnehmende und wachsame Fürsorge auf diesen einen Stein, welchem Er eine herrliche Ausgestaltung zu geben gesonnen ist. Er will darauf Inschriften, Einzeichnungen anbringen,[2]) wie etwa eine solche auf dem hohepriesterlichen Diadem gravirt ist (Ex. 28, 36). Es wird ein göttliches Zeichen an ihm sein, gleich dem Namenszug auf einem Siegelring. Dieses Zeichen wird dem Stein erst in allgemein erkennbarer Weise seinen hochheiligen Charakter verleihen, der einstweilen noch Geheimniss bleibt, aber eine beseligende Offenbarung Gottes enthält. Wie der Herr einst mit eigenem Finger die in der Bundeslade niederzulegenden steinernen Gesetzestafeln beschrieben hat (Ex. 32, 16), so wird er mit eigener Hand auf jenem Stein das Zeichen seiner Gnadengegenwart eingraben und zugleich mit Einem Male alle Schuld des Landes wegwischen. Statt durch oft wiederholte Sühnopfer, wie sie jetzt gebracht werden müssen, wird durch eine Gottesthat das Land und Volk von Schuld und Strafe völlig frei werden (vergl. Hebr. 7, 27). Dann wird der lang verheissene ungetrübte Friedenszustand eintreten, wie ein liebliches Bild am Schluss ihn darstellt. Man wird sich gegen-

---

[1]) Dass gerade das Allerheiligste eine Neuschaffung erfahren solle, indem der Herr in der Vollendungszeit seine Gegenwart weit herrlicher als durch die alte Bundeslade bezeugen werde, fanden wir schon Jer. 3, 16 f. (Seite 371 f.) geweissagt.

[2]) פתוחים sind gewöhnlich eingegrabene Inschriften, wie man sie auf Edelsteine, Siegelringe u. dgl. gravirt (Exod. 28, 11. 21. 36; 39, 14 u. s. w.) etwa auch Figuren, deren Umrisse ausgeschnitten werden (wie 1 Kön. 6, 21).

seitig einladen, die Fülle, welche der Herr bescheert hat, in ungestörter Ruhe zu geniessen (vergl. Mich. 4, 4).

Lässt sich auch nicht mit älteren Auslegern sagen, der kostbare Stein vor Josua sei geradezu der Messias, so besteht doch unläugbar ein naher Zusammenhang zwischen Vers 8 und 9, zwischen dem Kommen des göttlichen Sprösslings und der Vollendung der priesterlichen Sühne, welche die göttliche Ausgestaltung jenes allerheiligsten Geräthes zur Voraussetzung hat. Wenn der Herr den hohepriesterlichen Königssohn senden wird, wird er auch das Allerheiligste seines Tempels so herrichten, dass die wahre Versöhnung des ganzen Landes mit Ihm darin vollzogen werden kann. Nachdem so alle Schuld getilgt ist, tritt der Zustand des messianischen Gottesfriedens ein.

Ein ergänzendes Seitenstück zu diesem vierten bildet das fünfte Gesicht (4, 1 ff.), welches uns gleichfalls in das innerste Leben der Gemeinde hineinschauen lässt. Neben den (Cap. 3) neu geheiligten Priester tritt hier der gleichfalls von Gottes Geist erfüllte und ihn der Gemeinde vermittelnde Fürst, dessen heiliges Werk, der Tempelbau, eben durch des Herrn Geist zu glücklicher Vollendung kommen wird. Es ist das stillste und feierlichste Gesicht, jener siebenarmige Leuchter, welcher an Öl nie Mangel haben kann, weil zwei Ölbäume, zu beiden Seiten stehend, alle seine Lampen tränken. Geräuschlos fliesst das lautere, goldige Öl, das Symbol des göttlichen Geistes, durch alle Adern des Leuchters, dieses altmosaischen Sinnbilds der Gemeinde, um in siebenfältiger reiner Flamme der Anbetung wieder zu Gott emporzusteigen. Denn die Vollendung der Gott dienenden Gemeinde soll hier dargestellt und dem Haupte derselben eingeschärft werden, dass bei diesem Werk nicht weltliche Wehrkraft, noch menschliche Thatkraft etwas ausrichten können, sondern Gottes still und heilig waltender Geist allein (4, 6). Wie dieser in seinem Heiligthum Alles beseelt, so muss er auch bei der Errichtung desselben die alleinwirkende Kraft sein. Es liegt aber in ihm eine Macht, welche alle Welt überwindet. Der Berg, der vor Serubabel sich breit macht, muss zur Ebene werden durch Gottes Wort, das heisst all' die Hindernisse, welche eine feindliche Gewalt dieser Welt ihm in den Weg stellt bei seinem gottgefälligen Unternehmen, müssen weichen vor dem göttlichen

Geiste, der ihm geschenkt wird, und so wird er den Giebelstein[1]) des Tempels hervorbringen unter dem jubelnden Zuruf der Menge: Gnade, Gnade ihm! Dieser segnende Zuruf gilt dem Giebelstein, dessen Bewahrung die des ganzen Gebäudes mit sich bringt.[2])

Die Ebenmässigkeit ist nicht zu verkennen. Wie dem Josua ein gefährlicher Feind gegenüberstand, so auch dem Serubabel. Vor jenem lag ein Stein, mit welchem der Priester wenig scheint anfangen zu können, vor Serubabel thürmt sich gar ein ganzer Berg, der sein Werk hindern will. Allein beidemal beschilt der Herr selber die feindliche Macht und bekennt sich zu seinen Knechten, denn Gottes liebevoll wachendes Auge ist in siebenfacher Energie auf Serubabel's Senkblei gerichtet wie auf den noch ungezeichneten Stein vor Josua. 4, 8 f. wird dem Fürsten noch mit deutlichen Worten die Zusicherung gegeben, wie er den Bau angefangen habe, so werden seine Hände ihn auch vollenden. Da Serubabel nicht der 3, 8 erst künftige Knecht des Herrn, dess Name Spross ist, sein kann, durch diesen aber erst das innerste Heiligthum zur Vollendung kommt, so wird hier eine nähere Vollendung von der ferneren unterschieden. Serubabel selber wird dem äusseren Bau den Giebelstein aufsetzen; allein die Ausstattung des Allerheiligsten behält sich der Herr auf die bald eintretende Zeit des Messias vor. Einstweilen aber spendet er der Gemeinde zwiefältig seinen Geist, durch die beiden Söhne des Öls (4, 14), d. h. die beiden Gesalbten Gottes (Messias), welche gleich den himmlischen Engeln ihren Stand vor dem Throne Gottes haben. Es sind selbstverständlich der Fürst und der Priester gemeint.[3]) Genauer werden wir, da von den Ölbäumen die zwei einzelnen Büschel unterschieden werden, aus welchen der goldige Saft in den Leuchter fliesst, unter den Bäumen den Königsstamm und Priesterstand, unter den Büscheln die derzeitigen Vertreter der beiden zu verstehen haben. Die

---

[1]) Da in die Zukunft geblickt wird, so kann der „Hauptstein" nicht der Grundstein, sondern wird der Schlussstein sein, welcher das Haupt des Gebäudes bildet.

[2]) Die Erfüllung gibt Psalm 118, bei der Weihe des neuen Tempels gesungen. Vgl. mit obigem: Gnade ihm! das Hosianna 118, 25.

[3]) Siehe über Salbung des Königs wie des Hohenpriesters Seite 167; zur Form „Sohn des Öls" s. v. a. damit reichlich gesegnet, vergl. Jes. 5, 1.

ganze Vision stellt die geheime Lebenskraft, welche Israel zur Gottesgemeinde macht und zum Gottesdienst befähigt, der dieses Volkes Ehre und Lebenszweck ist, in vollendeter Schönheit dar und vertröstet die Erreichung dieses Ideals betreffend auf eben jenen Gottesgeist, der rein und heilig, weise und stark, still und stetig in der Gemeinde wirkt und dessen unversiegliche Gegenwart die beiden Ämter verbürgen, durch welche sich die Vermittlung zwischen Gott und seinem Volke vollzieht. Wie alle diese Gesichte ist dieses fünfte daher in hohem Masse verheissenden, parakletischen Inhalts.

Jedoch nicht ohne Reinigung des Landes von Sünde und Schuld kann dasselbe seiner gesegneten Zukunft entgegengehen, wie das folgende Paar von Gesichten kundthut (Cap. 5), deren erstes eine Fluchrolle zeigt, welche über das Land fliegt und die Wirkung hat, dass die verstockten Sünder (besonders Diebe und Meineidige, deren jetzt eine grosse Zahl das Volk Gottes verunzieren) sammt ihren Wohnungen ausgerottet werden. Mit der Entfernung der schlimmsten Sünder ist's jedoch nicht gethan. Es muss auch die Sünde selbst, deren sich alle mehr oder weniger schuldig machen,[1]) aus dem Lande geschafft werden. Dieselbe, weiblich personificirt, wird in ein Getreidemass eingesperrt, dessen Öffnung mit einem Bleigewicht zugedeckt ist,[2]) und von zwei mit Storchenflügeln versehenen weiblichen Gestalten durch die Lüfte hinweggetragen[3]) nach Sinear-Babylon. Dort in der heidnischen Weltstadt mag die Sünde weiterhin ihren Wohnsitz haben, in dem Lande des Herrn wird ihr keine Stätte mehr gegönnt!

Es handelt sich zunächst um die Herstellung eines gottgeweihten Volkes auf geheiligtem Boden und ganz unzulässig

---

[1]) 5, 6 ist statt עֵינָם zu lesen עֲוֹנָם nach LXX, Syr.

[2]) Dass die Sünde ein Getreidemass zum Gefängniss und einen Gewichtstein zum Verschluss desselben erhält, erinnert an die Gestalt, in welcher sie im ganzen Land verbreitet war. Es ist besonders die Unredlichkeit, die falsches Mass und Gewicht braucht. So richtig auch Pressel, der im übrigen das deutliche Bild ganz entstellt.

[3]) Die Flügel sind die des Zugvogels. Die Sünde muss auswandern und wird durch diese beiden Genien in sicherem Flug hinweggetragen. Im übrigen hat man das einfache Gesicht mit seinem grossen Grundgedanken nicht durch allerlei Zuthaten zu verschnörkeln, wie besonders Neumann thut.

ist die Beziehung des כל הארץ 5, 3. 6 auf die ganze Erde.[1]) Allein dass der Herr seine Herrschaft auch die Welt werde fühlen lassen, indem er dort nicht Einzelgerichte wie in Israel, sondern Völkergerichte ausführt, lehrt die letzte Vision 6, 1 ff., die zur einleitenden ersten das abschliessende Gegenstück bildet. Während beim Einbruch der Nacht die göttlichen Reiterschaaren vor der Residenz des Herrn sich einstellten, um über den Zustand der Erde, die sie durchstreift, Rechenschaft abzulegen, ziehen jetzt gegen Tagesanbruch diese Schaaren wieder in die Welt hinaus, um Gottes Aufträge zu vollstrecken. Als ihr Ausgangsort werden zwei bekannte, aber nicht genannte Berge (mit Art.) erwähnt, die von Erz seien. Die Wagen fahren zwischen diesen Bergen heraus, kommen also aus der Tiefe, ohne Zweifel aus dem 1, 8 genannten Tiefgrund, wo die Reiter angekommen sind. Die beiden Berge aber werden Tempelberg und Ölberg sein; ehern sind sie, weil sie gewissermassen den Eingang zur Wohnung Gottes bilden. Der Ort, von wo aus Er die ganze Welt in Bewegung setzt, ist selber unentweglich.

Die Wagen, welche mit dem göttlichen Gerichtszorne befrachtet hinausfahren, tragen so gut wie die Rosse Capitel 1 kriegerischen Charakter; es sind Streitwagen. Darin aber, dass die schwerste Waffengattung jetzt hinausfährt, nicht nur Reiter, wie man sie gern als recognoscirenden Vortrab braucht, liegt eine beabsichtigte Steigerung. Vier solche Gespanne sieht der Seher enteilen. Die Vierzahl ist, wie wir oben sahen, die der Welt mit ihren vier Himmelsgegenden, was 6, 5 noch deutlicher wird, wo der Engel das Bild der vier Wagen mit dem der vier Winde vertauscht, um die alle vier Richtungen der Erde bestreichende Machtwirkung Gottes zu kennzeichnen, die sich freilich mit besonderer Intensität nach Einer Seite richten kann. So werden denn auch hier in freier Verwendung der Gott zu Gebot stehenden Streitmächte zwei Wagen nach derselben Himmelsrichtung ausgesandt 6, 6, nach Mitternacht nämlich, wo die Weltmacht ihre grösste Stärke hat, das dermalige Weltreich liegt. Auf das schwarze Gespann, welches dorthin eilt, folgt noch eines

[1]) So Hofmann, Kliefoth, Bredenkamp. Dagegen entscheiden 5, 4, wo von Missbrauch des Namens Jahve's die Rede ist, und 5, 11, wonach die Sünde in Babel erst recht sich einnisten wird.

mit weissen Siegespferden, da Gott dort am herrlichsten zu triumphiren gedenkt. Die Schecken führen den dritten Wagen nach dem Südland, wo es mancherlei ob auch dermalen nicht so gefährliche Feinde zu besiegen gilt, wie Edom, Ägypten (Dan. 11, 5), Kusch. Das vierte Gespann endlich (6, 7), welches ungeduldig hinauszufahren strebt, aber noch kein Ziel angewiesen bekommt, wird befehligt, einstweilen auf Erden hin und her zu schweifen, offenbar bis es gegen eine auftretende Weltmacht thätig werden könne. Im Westen und Osten sind einstweilen keine feindlichen Reiche von Belang, der Norden hat schon sein doppeltes Theil, der Süden ein vollauf genügendes erhalten. So unerschöpflich ist Gottes Gerichtsmacht, dass nach Niederwerfung aller Weltmächte er schon wieder eine volle Ladung für künftig heranwachsende Feinde in Bereitschaft hat. Und kaum sind sie abgefahren, so zeigt der Engel dem Seher schon den Erfolg der Hauptmission: Die in's Nordland entsendeten haben dort den Geist Gottes zur Ruhe gebracht, das heisst nach Ezech. 5, 13 seinen Rachegeist befriedigt. Diese allgemein gehaltene Darstellung der nach allen Seiten sich entfaltenden, weltunterwerfenden Gerichtsmacht Gottes hat man wieder nicht wie bei Daniel auf vier successive nach einander auftretende Weltreiche historisch zu specialisiren.[1]) Der Gesichtspunkt ist auch hier ein mehr geographischer, was nicht ausschliesst, dass die dominirende Weltmacht im Norden und die Hauptmacht im Süden, sowie eine allfällig neuauftretende berücksichtigt werden.

Der ganze Cyklus dieser Nachtgesichte hat nach verschiedenen Seiten hin ausgeführt, wie der Herr seinem Volk, allerdings dem gereinigten und geläuterten, gnädig sich erweisen wolle, während die feindliche Weltmacht bald die vom Zion aus wirksame Ungnade Gottes empfinden müsse. Das innere Heiligthum aber des hier Geoffenbarten bildet das, was sich von dem durch seine beiden Organe vermittelten Verhältniss des Herrn zu seiner Gemeinde darin darstellt. Und das heiligste Geheimniss, auf welches diese Gesichte hinweisen, ist jene Vollendung dieses Verhältnisses, welche der Eine Gottesknecht aus David's Hause

[1]) So z. B. Delitzsch in Herzog's Real-Encyklopädie, III, 475. Die „starken" Rosse Sach. 6, 7 erinnern allerdings an das starke Thier Dan. 7, 7. Allein an ersterer Stelle ist das Wort wahrscheinlich Schreibfehler.

bringen wird, der mit seiner königlichen Würde die priesterliche vereinigt. Gewissermassen als das Ergebniss dieser nächtlichen Offenbarungen schliesst sich denn auch an dieselben 6, 9 ff. eine symbolische Handlung an, welche eben diese Vereinigung der jetzt neben einander stehenden Ämter durch den vollkommenen Träger derselben darstellt.

Die Handlung, welche Gottes Stimme dem Propheten aufträgt, ist die, dass er Josua, dem Hohenpriester eine Krone aus Gold und Silber aufsetzen soll. [1]) Diese völlig ungewohnte Ausschmückung des Hohenpriesters, der als solcher vielmehr einen linnenen Kopfbund (3, 5) trug, wird durch ein begleitendes Wort erklärt:

6, 12. Und du sollst zu ihm sagen, wie folgt: So spricht Jahve der Heerschaaren: Siehe ein Mann, dessen Name Spross, und von unten auf wird er sprossen und bauen wird er den Tempel Jahve's. 13. Ja der wird des Herrn Tempel ausbauen und der wird Ehrenzierde tragen und sitzen und herrschen auf seinem Thron und wird Priester sein auf seinem Thron und Friedensrathschlag wird walten zwischen ihnen beiden.

Wie 3, 8 tritt auch hier, wo wieder von der herrlichen Vollendung des Hohepriesterthums die Rede ist, der geheimnissvolle „Spross" ein, der weit davon entfernt, mit Josua oder Serubabel identisch zu sein, vielmehr 3, 8; 6, 12 als ein erst künftiger angemeldet wird, und zwar an letzterer Stelle als ein solcher, der seinem Namen gemäss aus der Niedrigkeit wunderbar aufsprossen werde als ein reines Gnadengeschenk des Herrn. [2]) Kommen wird Einer, der obwohl so unbestimmt benannt, doch aus der Weissagung wohl bekannt ist,

---

[1]) 6, 11, עטרות (vergl. Vs. 14) geht nicht auf zwei oder mehrere Kronen (Hieronymus, Rosenmüller, Hitzig, Ewald, Bredenkamp u. A.), sondern der Plural geht auf die silbernen und goldenen Reife der Krone. Vergl. Hiob 31, 36. Dass zwei Kronen, die eine auf Josua's, die andere auf Serubabel's Haupt gesetzt werden sollen, ist eine Behauptung, die sich nur bei völliger Verkennung des Sinnes und gewaltsamer Änderung des Textes aufstellen lässt. Ewald nämlich setzt Vs. 11 die Worte ein: „und auf das Haupt Serubabel's" (ohne Titel), nach welcher Ungenirtheit man dann allerdings folgerecht auch das אליו Vs. 12 in אליהם umwandeln dürfte.

[2]) ומתחתיו יצמח kann nur nach Exod. 10, 23 erklärt werden: eigentlich von dem, was unter ihm liegt, also von unten auf. Es ist also Ausmalung dessen, was schon im Namen צמח liegt. Unrichtig Hitzig nach LXX, Luther: unter ihm wird's sprossen = Alles grünen!

um den Tempel des Herrn zu bauen. Mit Nachdruck wird dieses Werk Vers 13 Ihm, dem künftigen, von einem jetzt Lebenden und damit Beschäftigten wohl zu unterscheidenden zugeschrieben. Dies scheint im Widerspruch zu stehen mit 4, 7. 9, wo dem Serubabel zugesichert wird, seine Hände sollen das angefangene Werk vollenden. Allein Sacharja unterscheidet, was in Haggai's Gesicht noch vereinigt war: die bald bevorstehende, im sechsten Jahr des Darius eingetretene Vollendung der jetzigen Arbeit und den herrlichen Ausbau des Heiligthums, wobei die Fernen, das heisst nach 2, 15; 8, 20—23; Hag. 2, 7 die Heiden mithelfen sollen, dass die Wohnung Gottes mit der ihr zukommenden Herrlichkeit ausgestattet werde — eine Unterscheidung, welche auf bevorstehende Vergeistigung des Tempels deutet,[1]) da er in seiner empirischen Beschränktheit seiner Bestimmung so wenig genügt als das jetzige Weichbild der Gottesstadt der ihrigen (2, 8).

Ebenso bleibt Sacharja's Weissagung nicht mehr wie diejenige Haggai's bei dem derzeitigen Vertreter des davidischen Hauses stehen, ihm fürstliche Würde und Ehre zusichernd, sondern bezeichnet mit Bestimmtheit erst jenen künftigen als den wahren Würdenträger,[2]) dem es beschieden sei, auf David's Thron zu sitzen und zu herrschen. Wie ihm als dem wahren Davidssohne der Bau des vollkommenen Tempels obliegt, in welchem Gott wohnen wird, so steht ihm die Herrschaft zu in Gottes neu und vollständig aufgerichtetem Reiche (Micha 5, 3). Allein das, worauf es bei dem Spruche am meisten abgesehen ist und was jene symbolische Handlung vornehmlich darstellt, folgt am Schlusse: „und er wird Priester sein auf seinem Throne." Bisher war des Priesters Platz nicht auf einem Throne, so wenig als eine Krone ihn zierte. Der wunderbare Spross aber, dem der Herr die nahe Vollendung seines Reiches aufbehalten hat, wird mit seiner Herrscherwürde die priesterliche vereinigen, obwohl auf seinem Throne sitzend als Herr des Landes, ja der

---

[1]) Wie der Tempel, so hat das Bauen, geistig verstanden, im Neuen Testament reiche Verwendung gefunden.

[2]) הוד, die königliche Majestät, welche auf Einem ist (wie Num. 27, 20; Dan. 11, 21; 1 Chron. 29, 25), welche man also trägt wie eine Krone.

Erde, zugleich dem Gotte in Demuth dienen, in dessen Namen er herrscht.[1])

Schwierig sind nun allerdings die letzten Worte: „und Friedensrathschlag wird sein zwischen ihnen beiden." Bei der Gleichstellung, die in dem שניהם liegt, ist die Beziehung auf Gott und den Messias nicht thunlich. Dass aber neben dem letztern noch ein Regent im Vorhergehenden erscheine, konnten wir ebenfalls nicht annehmen. Wir glauben vielmehr, dass der Prophet an die beiden, bei ihm stereotyp neben einander stehenden Ämter, beziehungsweise Würdenträger, den Regenten und den Priester gedacht hat. Vergl. bes. 4, 12—14, wo nicht blos Josua und Serubabel, sondern auch in Gestalt der Ölbäume die beiden Lebensmächte, welche sie vertreten, einander gegenübergestellt sind. Erst dann wird der wahre Friedensrath zwischen den beiden Gewalten, der weltlichen und der geistlichen, zum Heil alles Volkes gepflogen werden, wenn beiderlei Würden sich in Einer Person zusammenfinden, was in dem Zemach geschehen soll. Die einzigartige Bedeutung, welche Sacharja diesem wahren Knecht des Herrn beilegt, macht an sich unwahrscheinlich, dass er demselben (trotz Psalm 110, 4 und Jer. 30, 21; vergl. S. 377 f.) nur eine der beiden gleich berechtigten Gewalten zugeschrieben und deren Dualismus in der Vollendungszeit fortdauernd gedacht hätte. Die Vereinigung ist aber überdem schon 3, 8 dadurch angezeigt, dass der nach seiner Herkunft unstreitig davidische, königliche Zemach zur Vollendung des Hohenpriesterthums erscheint, und zwar so, dass nach der

[1]) Die Übersetzung Hitzig's (vergl. LXX): „und es wird ein Priester sein auf seinem Stuhle", als wäre hier auf einmal von einem Mitregenten des Zemach die Rede, der seinen eigenen Thron daneben hätte — lässt sich bei ihrer formalen wie innern Unwahrscheinlichkeit auch durch die nachfolgenden Worte nicht stützen. Wie seltsam wäre hier dieser zweite Würdenträger eingeführt und wie trefflich schliesst dagegen der Satz an die Charakteristik des königlichen Sprösslings sich an! Ewald behilft sich wieder mit der willkürlichen Einschaltung des Namens Josua, wobei ungereimter Weise der Nachdruck darauf läge, dass Josua Priester sein werde, während sein Thron als bekannt vorausgesetzt wäre! Ebenso unmöglich ist Riehm's Erklärung, der wenigstens die Identität des Thrones zugibt, aber zwei Personen darauf sitzen lässt, als ob die Worte heissen könnten: und es wird auch ein Priester auf seinem (des Messias) Throne sitzen!

nächstliegenden Erklärung der jetzige Priester als unvollkommenes Vorbild desselben gilt, jener also als Hoherpriester ohne Makel vor Gott treten und als ein dem Herrn vollkommen gefälliger das Werk der Sühnung vollenden wird. Noch stärker ist in 6, 9 ff. diese Personalunion zur Anschauung gebracht. Zwar handelt es sich hier weniger um jene priesterliche Hauptfunction, die 3, 8 dem Messias zugewiesen wurde. Die Versöhnung wird nach jener Stelle mit einem Male zu Stande kommen. Aber die priesterliche Würde dauert fort, ja erlangt dann erst ihre Verherrlichung. Dem wahren Hohepriester kommt fortan auch die königliche Würde zu.

Fragt man mit Hitzig, warum nicht vielmehr Serubabel als Typus des Messias gekrönt worden sei, so lautet die Antwort darauf einfach: weil durch dessen Krönung überhaupt nichts Neues, namentlich aber Das nicht ausgedrückt worden wäre, worauf es in dem ganzen Abschnitt ankommt: dass nämlich das Priesterthum zu königlicher Ehre erhoben werden soll, so zwar, dass jener „Spross" aus königlichem Stamm zugleich mit seiner Herrschaft dieses Amt erbe, wie schon Psalm 110, 4 verheissen war (Seite 173 ff.). Wenn dieser Höhepunkt der heilsgeschichtlichen Entwicklung eintritt, dann wird die bisher so oft vermisste Eintracht der beiden Häupter des Volkes nichts mehr zu wünschen übrig lassen. Man wird einen König haben, der ganz dem Heiligthum lebt, einen Priester, der rein das Wohl des Königthums im Auge hat. Dieser königliche Priester wird, wie Micha 5, 4 sagt, der Friede selber sein und lauter Frieden, lauter Wohlfahrt für sein Volk im Sinne tragen.

Auch die übrigen Worte dieses Propheten haben die Absicht zu ermuthigen und zu trösten durch neue Auffrischung und Entfaltung des verheissenen Heils. Zwar nicht bedingungslos wird Juda-Jerusalem eine göttlich erhabene Zukunft zugesprochen. Wie Sacharja gleich zu Anfang 1, 2 ff. als unerlässliche Vorbedingung eine gründliche Bekehrung verlangt, so hat er am Schluss der Gruppe 1, 7—6, 15 die Erfüllung der hier enthaltenen herrlichen Verheissungen vom Gehorsam des Volkes gegen seinen Gott abhängig gemacht. Und Cap. 7 führt er aus, dieser Gehorsam bestehe nicht in äusserem Fasten und dergleichen, sondern in der Einhaltung der längst der Gemeinde zur Pflicht

gemachten Rechtschaffenheit und Nächstenliebe 7, 9 ff., was er schon Cap. 5 deutlich machte und 8, 16 f. wiederholt. Wenn sie es daran nicht wie ihre Väter mangeln lassen, dann werden sie ein Segen sein, wie diese unter den Völkern ein Fluch geworden sind, 8, 13 (vergl. Hos. 2, 1). Dann wird der Herr wieder dauernd und ohne Rückhalt seine Wohnung in Jerusalem nehmen können und man wird sie nennen Stadt der Treue, und den Berg Jahve's (Zion) den heiligen Berg heissen (8, 3), worin beides liegt, die aufrichtige Gesinnung und Heiligung der Bewohner wie die göttliche Treue und Bewahrung, die sie von ihrem Herrn erfahren, der sein Heiligthum als ein unantastbares schützt.[1]) Das idyllische Bild der dann durch langes friedliches Leben ihrer Bewohner und reichlichen Nachwuchs der Jugend ausgezeichneten Stadt 8, 4 f. steht zwar nicht auf der Höhe von Jes. 25, 6 ff.; wohl aber auf der von Jes. 33, 24 oder 65, 20 ff. (S. 462). Dieses heilige Glück Israels wird endlich die Völker ringsumher locken, dass sie kommen, um die Gunst des Heil spendenden Gottes zu suchen.

8, 20. So spricht Jahve der Heerschaaren: Noch geschieht's, dass (ganze) Völker kommen und die Bewohner zahlreicher (volkreicher) Städte. (21) Und es ziehen die Bewohner einer Stadt zu andern, sprechend: Wir wollen doch hinziehen, das Angesicht Jahve's zu begütigen und zu suchen Jahve der Heerschaaren. „Auch ich will mitgehen".[2]) (22) Und kommen werden zahlreiche Völker und starke Nationen zu suchen den Jahve der Heerschaaren zu Jerusalem und zu begütigen das Angesicht Jahve's. (23) So spricht Jahve der Heerschaaren: In jenen Tagen geschieht's, dass zehn Männer aus allen Zungen der Heiden einen jüdischen Mann am Rockflügel fassen, sprechend: Wir wollen mit euch gehen, denn wir haben gehört, Gott ist bei euch.[3])

Die Heidenwelt, welche an sich die Leerheit ihres Gottesdienstes, die Ohnmacht ihrer Götter fühlt, bedarf nur eines Anstosses, um diesen den Rücken zu kehren und sich dem Gott Israels zuzuwenden. Die Kunde von dem Heil, das der Herr seiner Stadt und seinem Volke bereitet hat, wird ihrem sehnlichen Verlangen nach einem wahren, gnädigen Gott die Rich-

---

[1]) Vergl. Jes. 1, 21 und zu Jes. 4, 3 Seite 293 f.

[2]) חלה פני יי, eigentlich glätten das Angesicht des Herrn, daher seine Gunst suchen, wird gebraucht, wo man mit Gaben vor den Herrn tritt (1 Sam. 13, 12). Es liegt darin wie in בקש das Angelegentliche, Dringliche ihres Gottverlangens.

[3]) Zum Zahlenverhältniss vergl. Lev. 26, 26.

tung nach Jerusalem geben.[1]) Eine Stadt ruft der andern die schon Jes. 2, 3 vernommene Losung zu, und überall her ertönt die Antwort: auch ich will mitgehen![2]) Ja mit Ungestüm werden sich zehn Heiden auf einen Judäer, dessen sie ansichtig werden, stürzen und sich an ihn hängen, dass er sie mitnehme und zu seinem Gotte hinführe, dessen Gegenwart jenes Volk beseligt. Erinnern Vers 20—22 mehr an die oft verheissene Völkerwallfahrt, welche eine periodische sein kann,[3]) so spricht sich in Vers 23 das persönliche Begehren der Einzelnen aus, in bleibende Gemeinschaft mit dem auf Zion wohnenden Gott zu treten und ein Glied seines Volkes zu werden, welchem Verlangen schon 2, 15 verheissungsvoll entgegenkam, wonach ganze Völker dem Volk des Herrn einverleibt werden sollen. Der einzelne Israelit wird für zehn Heiden zum Wegweiser, das Volk also in mächtig steigender Progression ein Segen für die Völker. So schliesst die Rede und mit ihr das Büchlein dieses Propheten, der dem Geiste nach nicht zu den „kleinen" gehört, indem es den Gegensatz zwischen Gottesvolk und Heidenvölkern, welcher das Ganze durchzieht, in allgemeiner Versöhnung mit Gott harmonisch sich auflösen lässt. In wie glänzender Weise sein letztes Wort seit dem Pfingsttage sich erfüllt habe, wo Leute aus allen Zungen sich an die Apostel hiengen mit der Frage: Was sollen wir thun? das heisst mit der Frage nach dem Wege zu Gott, brauchen wir kaum zu erinnern. Die Sehnsucht des Heidenthums nach dem göttlichen Heil, wie seine Vermittlung durch die Männer aus Israel an alle Welt, gehören zu den Thatsachen, welche am augenfälligsten die Zuverlässigkeit des prophetischen Wortes bestätigt haben.

Der äussere Erfolg der Reden Haggai's und Sacharja's zeigte sich im Bau und der Vollendung des Tempels. Die geistige Frucht ihrer Reden und Weissagungen lassen uns manche Psalmen erkennen, welche die Heimkehr aus der Verbannung und das wiedererstandene Jerusalem feiern, nicht ohne dass diese Gottesthaten als ein Anfang und Unterpfand künftiger Aus-

[1]) Vergl. Jer. 33, 9, Seite 384.

[2]) Dies ist im Texte die Antwort der angeredeten Stadt auf jene Aufforderung.

[3]) Sach. 14, 16 ff.; Jes. 66, 23.

gestaltung des Gottesreiches freudig begrüsst würden. Dass der Herr sein gegebenes Wort eingelöst habe, wird dankbar und zuversichtlich bekannt. Wunderbar Grosses hat er an seinem Volke gethan.[1]) Das ist der Grundton dieser Lieder, besonders des 118. Psalmes, welcher am Tage der Einweihung des serubabel'schen Tempels entstanden scheint.[2]) Er stimmt nicht umsonst die Weise des alten Meerliedes Exod. 15 an,[3]) denn eine wunderbare Erlösung, wie die aus Pharao's Gewalt, hat das aus der Gefangenschaft der Heiden befreite Volk erlebt. Der Tag zumal, wo es wieder durch die Thore seines Tempels einziehen darf, ist ein Thatbeweis der Treue seines Gottes:

118, 20. Dies ist das Thor Jahve's, Gerechte dürfen drin einziehen.
21. Preisen will ich dich, denn du hast mich erhört,
Und zum Heile wurdest du mir da.
22. Der Stein, den die Bauleute verworfen,
Zum Haupteckstein ist er geworden.
23. Von Jahve ist Solches geschehen,
Wunderbar ist das in unsern Augen.
24. Dies ist der Tag, den Jahve gemacht,
Lasst uns frohlocken und uns freuen seiner!

Der Jubel gilt dem neu erstandenen Tempel, in dessen Vorhöfe, wie schon das entsprechende Lied Psalm 24 (Seite 210 f.) erinnert hat, die Gerechten allein einziehen dürfen. Mit ihm muss auch der nach Vers 22 von den Bauleuten verschmähte, jetzt aber an den ihm zukommenden Ehrenplatz gebrachte Stein in naher Beziehung stehen. Derselbe ist nicht auf Israel zu deuten, so dass etwa die Heiden mit den Bauleuten gemeint wären, sondern aus Jes. 28, 16 (Seite 320 ff.) zu begreifen, worauf sich das Danklied als auf eine jetzt erfüllte Verheissung bezieht. Es ist das gottgestiftete Fundament, worauf er durch seine Propheten die Menschen bauen hiess, das messianische Heil, welches in Gottes Wohnen auf Zion bei seinem Gesalbten besteht, und in seiner bisherigen Gestalt nur den Anfang der Gottesherrschaft auf Erden bildete, einen Grundstein, den freilich die massgebenden Häupter des Volkes wie dieses selbst in seiner Mehrzahl verschmähten, indem sie lieber auf eigene Klugheit und fremde

[1]) Vergl. z. B. Psalm 126, 3; 118, 23.
[2]) Vergl. Delitzsch zu Psalm 118.
[3]) Vergl. Exod. 15, 2 mit Psalm 118, 14. 21. 28.

Macht sich verliessen, was ihrem Reiche schmählichen Untergang gebracht hat. Jetzt hat sich durch die Erlösung des Volkes aus der Knechtschaft und die neue Aufrichtung des Heiligthums, welches beides nach dem Wort des Herrn geschehen ist, jener göttliche Stein als der einzig wahre Grund- und Eckstein bewiesen. Es ist ein Ehrentag des Herrn; er triumphirt heute, nachdem er mit Beschämung alles Unglaubens und Kleinglaubens die Macht seines Wortes bewiesen hat.

Das messianische Heil versinnbildete jener Stein Jesaja's in einer dem Anfang angemessenen Unbestimmtheit, aber nicht ohne die Aussicht auf eine künftige und zwar durch die Person des Messias eintretende Vollendung. Unser Psalm bekennt nach schlimmer Erfahrung, dass jene anfängliche Stiftung Gottes, wodurch er sein Volk seiner schirmenden Nähe vergewissern wollte, von denen, die dazu berufen waren, sein Werk zu fördern, vielmehr verlassen und verworfen wurde. Das geschah nicht von ungefähr. Auch der Messias selbst, der erkorene Grundstein, auf welchen die neue, wahre Gottesherrschaft, der vollkommene Tempel gebaut werden sollte, musste solches Widersprechen der Sünder, solche abschätzige Verwerfung erfahren. Auch in ihm freilich hat Gott einen Triumph, einen noch weit herrlicheren als in der Errichtung jenes Tempels gefeiert und wird ihn weiterhin feiern in der Welt, je mehr es sich herausstellt, dass er zum Grundstein geworden ist, auf dem der Bau ruht, welcher der einzige diese Zeit überdauernde ist, der Eckstein ferner, an welchem jede feindliche Gewalt zu Falle kommt.[1])

Fusst Psalm 118 auf einem altjesajanischen Wort, so lassen sich andere als ein jubelndes Echo der Verheissungen Jes. 40—66 vernehmen. Sie singen nach der erlebten Erlösung ein neues Lied (Jes. 42, 10) auf den Herrn, der sich als den wahren

[1]) Den Erfüller weisen Matth. 21, 42—46; Marc. 12, 10 f.; Act. 4, 11; 1 Petr. 2, 7. Aber auch schon die Jesum mit dem aus diesem Psalm entnommenen „Hosianna (dem Sohne Davids), gesegnet sei, der da kommt im Namen des Herrn!" (Matth. 21, 9; Marc. 11, 9 f.; Luk. 19, 38; Joh. 12, 13) begrüssende Menge hat ihn als Messias bewillkommt. Diese Stellen zeigen, dass zur Zeit Jesu unter dem Einfluss des messianischen Steins Vers 22 man den ganzen Psalm messianisch fasste, namentlich das ברוך הבא בשם יהוה von dem kommenden Messias verstand, während es ursprünglich allgemeine Begrüssung der zum Tempel Einziehenden war. Vergl. Matth. 23, 39.

König erwiesen hat und nun die Herrschaft über den Erdkreis einnehmen wird, indem er kommt ihn zu richten. So namentlich Psalm 96; 97; 98, welche den vor allen Völkern durch sein herrliches Walten offenbar gewordenen Gott Israels als Herrscher der Welt begrüssen, aber auch Psalm 85, der nicht, wie die eben genannten, reiner Triumphgesang ist, sondern neben der erfahrenen Erlösung aus der Gefangenschaft auch das Unzureichende der jetzigen Erfüllung zum Ausdrucke bringt, welches freilich auf Rechnung der Menschen kommt, deren Unwürdigkeit den Herrn noch hindert, die Fülle seiner Gnade in ihrer Mitte zu entfalten. Allein dem Sänger steht dennoch fest, dass das von Deuterojesaja verheissene Heil kommen, bald kommen wird für die Gottesfürchtigen, Vers 10 ff. Er sieht frohlockend der Zeit entgegen, wo Liebe und Treue sich begegnen, Gerechtigkeit und Friede sich küssen werden, Treue sprosst aus der Erde und gnädiges Wohlverhalten vom Himmel niederschaut. Dann wird auch der Herr die Fülle der himmlischen Güter nicht mehr zurückhalten und der Ertrag der Erde ein reich gesegneter sein.[1])

§ 42. Maleachi's Wort vom Vorboten des Herrn.

Dass die fromme Begeisterung, welche zur Zeit des Tempelbaues durch die Propheten Gottes war angefacht worden, nicht andauernd das Volk auf die Höhe seines Berufes zu erheben vermochte, zeigt die weitere kümmerliche Entwicklung der Colonie zu Jerusalem und die Reformation, welche ein Esra und Nehemia späterhin an der vom Gesetze vielfach abgefallenen Gemeinde vornehmen mussten. Auch die Reden des Propheten Maleachi, der etwa hundert Jahre nach Sacharja in den Tagen Nehemia's aufgetreten ist, beklagen die spürbare Abnahme des theokratischen Geistes und die gefährliche Entartung des ganzen Gemeinwesens.[2]) Zwar steht der Tempel längst vollendet da,

---

[1]) Vergl. Jes. 45, 8; 32, 15 ff.

[2]) Die chronologisch nicht datirte Weissagung dieses Propheten ist am ehesten mit Nägelsbach, Köhler, Schrader in die Zeit zwischen der ersten und zweiten Anwesenheit Nehemia's in Judäa (zwischen 433 und 424 v. Chr., dem Todesjahr des Artaxerxes) zu setzen. Er bekämpft wie dieser das Heiraten ausländischer Weiber (vergl. Neh. 13, 23 ff., Mal. 2, 11) als einen Krebsschaden,

aber an den halb widerwillig und mit schmutzigem Geiz gebrachten Opfern kann der Herr kein Wohlgefallen haben. Besser wäre gar kein Gottesdienst als ein so fahrlässiger und nachlässiger. Bedarf doch der Herr eines solchen erzwungenen Cultus nicht, Er, dem die Heiden mit Freuden überall dienen und opfern werden:

1, 11. Denn von Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang ist gross mein Name unter den Heiden und an jeglichem Ort wird Rauchwerk dargebracht meinem Namen und reine Opfergabe; denn gross ist mein Name unter den Heiden, spricht Jahve der Heerschaaren.

Dieser Spruch, in welchem der Herr sich rühmt auf der ganzen Erde angebetet und mit ihm gefälligen Opfern verehrt zu werden ist, wie wir schon früher beiläufig andeuteten (Seite 357 f.), von höchster Bedeutung.[1]) Denn damit ist jedenfalls im Gegensatz zum jüdischen Particularismus, der sich einbildete, Gott könne sein Volk und Heiligthum nicht entbehren, ausgesprochen, dass die ganze Welt der Heiligung durch Gottes Offenbarung fähig und des Gottesdienstes würdig sei. Dies ist auch der Kern des Wortes, das weder ausdrücklich auf die Zukunft geht, noch in der Gegenwart sein Genügen findet. Die Hörer oder Leser konnten dabei nur an die Zukunft denken. Eine wohl verständliche Drohung lag in dem Wort. Zum ersten Mal wird hier der Gedanke laut, dass Gott sein Reich dem erwählten Volke wegnehmen und von den Heiden wohlgefälligeren Dienst sich könnte darbringen lassen. Aber zugleich entfaltet diese Aussage eine von dem engherzigen Geschlecht nicht geahnte Grösse und Weitherzigkeit Gottes, der die Opfer der Heiden nicht zu verachten erklärt, sie vielmehr reine nennt im Gegensatz zu den

---

der das ganze Familien- und Gemeinwesen zu zerfressen drohte, Maleachi 2, 14 zudem noch die leichtfertige Verstossung israelitischer Gattinnen; ferner rügt Letzterer die mangelhaften Opfergaben 1, 6 ff., womit die Neh. 10, 32 ff. übernommene Verpflichtung und die Rüge Neh. 13 zu vergleichen ist. Anderseits hat wenig Wahrscheinlichkeit, dass Maleachi vom Statthalter geredet hätte, wie er 1, 8 thut, wenn gerade Nehemia dieses Amt bekleidete, der sich rühmen durfte, von seinem Volke keine Abgaben gefordert zu haben, Neh. 5, 14 ff. Wahrscheinlich fallen also diese Reden in die Zeit vor Nehemia's Rückkunft, nach welcher er diese und andere Missbräuche abstellte.

[1]) Sehr unbegründet ist freilich seine Verwerthung in der römischen Kirche, welche (Trident. Sess. XXII) ihn zum Hauptbeleg für die Lehre vom Messopfer hat machen wollen.

ihm in Juda gebrachten. Wie sein Name den Heiden kund wird, so dringt ihr Weihrauch zu ihm in sein himmlisches Heiligthum.

Steht es so schlimm um die Gemeinde und namentlich auch um die Priesterschaft, welche (nach Cap. 2) hauptsächlich an dem religiösen und moralischen Verfall schuld ist, so kann der Tag des Herrn nicht eintreten, ohne dass man mit Grauen an Israels Schicksal denken müsste. Dieser Tag kommt wirklich und das Gericht mit ihm; nur wird der Herr nach seiner Gnade ihn nicht ohne Vorbereitung einbrechen lassen.

3, 1. Siehe, Ich sende meinen Boten und er wird fegen den Weg vor mir her und unversehens wird kommen zu seinem Tempel der Herr, nach dem ihr verlangt, und der Bundesengel, nach dem euch gelüstet. Siehe er kommt, spricht Jahve der Heerschaaren. 2. Und wer ist, der da aushalten könnte den Tag seines Kommens und wer ist, der da bestünde, wenn er erscheint? Denn er ist wie Feuer des Schmelzers und wie Lauge der Wäscher.

Die Weissagung vom Tage des Herrn empfängt damit eine neue Bereicherung. Ein vorbereitender Bote [1]) werde dem ankommenden Gott, beziehungsweise seinem Bundesengel, der im Heiligthum plötzlich einziehen wird, um es durch die Schechina zu erfüllen, vorauseilen und den Weg herrichten. Während Jes. 40, 3 der Vorläufer, welcher ruft פנו דרך יהוה, nur Mittel der prophetischen Darstellung schien, ist er hier zu selbständiger Bedeutung gekommen, er hat in historischer Wirklichkeit ein hochnöthiges Amt zu versehen. Und während dort das Räumen, Bahnen des Weges mehr die Wegschaffung der Hindernisse im Auge hatte, welche der Ankunft des Herrn von Seiten der Aussenwelt entgegenstanden, wobei man allerdings mit an die Herstellung der ethischen Vorbedingungen denken musste (vergl. Seite 428), handelt es sich hier in erster Linie um die Beseiti-

[1]) Dieses מלאכי braucht der Prophet wohl mit Anspielung auf seinen eigenen Namen. Er ist selber ein Bote, der die Aufgabe hat, das Nahen des Herrn warnend zu verkünden. Doch zeigt sich Vs. 23, dass er noch einen stärkern מלאכי nach sich kommen sieht, dessen Predigt mehr fruchten wird. Seine eigene Aufgabe mag der Prophet ähnlich in Beziehung zu der des Gottesboten aufgefasst haben wie der Verfasser von Jes. 40—66 die seinige in Beziehung zu der des Gottesknechtes (vergl. Seite 437). Dass auch unser Prophet anonym geschrieben oder den blos angenommenen Namen Maleachi seinen Sprüchen vorgesetzt habe (Hengstenberg, Ewald u. A.) ist nach dem einfachen ביד 1, 1 nicht wahrscheinlich. Siehe Caspari, „Micha der Morasthite", S. 27 ff.; Nägelsbach in Herzog's Real-Encyklopädie (2 A.), IX, 177 ff.

gung derjenigen Anstösse, welche die Heiligkeit des kommenden Herrschers an seinem Volke verletzen und seinen Zorn gegen dasselbe herausfordern würden.

Nur zu schnell nämlich wird der Herr, dessen Ankunft sie nicht erwarten können, eintreffen. Dieser „Gebieter" ist Gott selbst; im parallelen Gliede steht dafür der Engel des Bundes, das heisst der Engel, welcher dank dem zwischen Gott und Israel bestehenden Bunde die göttliche Gegenwart inmitten seines Volkes darstellt.[1]) Dieser Engel ist von dem erstgenannten Boten, der Gottes Ankunft nur warnend vorbereiten soll, wohl unterschieden. Es ist der Mittler, durch welchen der Herr selber im Tempel Wohnung nimmt, da solche Offenbarung der Gottheit nicht ohne angelische Vermittlung denkbar ist. Vor dem Gericht hat die göttliche Schechina den Tempel verlassen (Ezech. 11, 23), nach den exilischen Propheten wird sie dorthin wiederkehren, allein obwohl nach (Haggai und) Sacharja Gottes gnädige Gegenwart über seinem Hause schwebt, sind jene Verheissungen, die ein Kommen des Herrn in vollkommener Bezeugung seiner Glorie ankünden, noch nicht erfüllt.

Da nun in nie erlebter Intensität die heilige Majestät des Höchsten in der Mitte seines Volkes will Wohnung nehmen, so enthält diese bevorstehende Offenbarung eine furchtbare Gefahr für die Sünder alle.[2]) Sehr mit Unrecht sehnt sich daher dieses Geschlecht nach jenem Gerichtstage und verlangt ungeduldig nach dem Erscheinen des Herrn. Damit sind wohl nicht ungläubige Spötter angeredet,[3]) welche ironisch verlangen, der gedrohte Tag soll doch einmal eintreffen, sondern, wie Amos 5, 18. 20, die Weltmüden und von theokratischem Ehrgeiz Beseelten, welche in ihrer Verblendung sich einbildeten, jene Parusie des Herrn werde ihnen und ihrem Volke Herrlichkeit vor der Welt eintragen. In ihrem Wahne bedenken sie nicht, dass sie, die verstockten Sünder, die Nähe des heiligen Gottes, welche von selber wie verzehrendes Feuer wirkt auf alles Unreine und Unheilige, nimmermehr zu ertragen vermöchten. An keinem Einzigen gienge dieses Gericht ohne Schmerz und bitteres Weh vorüber. Es wäre

[1]) Vergl. oben zu Sach. 2, 15 Seite 485 f.

[2]) Vergl. Exod. 33, 3.

[3]) An solchen Aufgeklärten fehlte es freilich auch nicht nach Mal. 3, 13 ff.

eine Sichtung wie im Schmelzofen, eine Zersetzung der Menschenherzen, wie die Lauge sie herbeiführt. So würde im besten Fall durch furchtbarste Hitze und Alles durchäzende Schärfe das Metall aus den Schlacken ausgeschmolzen, der Schmutz aus dem Gewande ausgeschieden. Nach Vers 3 träfe solches Gericht zumal die Priester, die sich der Herr durch's Läuterungsfeuer erst reinigen würde, ehe er sie zu Dienst annähme. Da sie in der ganzen Schrift dieses Propheten vornehmlich angegriffen werden, ist anzunehmen, dass sie an der innern Verdorbenheit des Volkes hauptsächlich Schuld trugen, ohne in ihrer Selbstgerechtigkeit zu ahnen, wie des Herrn Urtheil über sie lautete. Eben diese mochten auch mit eiteln Hoffnungen auf bevorstehende Erhöhung durch das Gericht über die Völker sich tragen.

Hat Maleachi dem gegenüber nachdrücklich bezeugt, dass das jetzige, Gott und seinem Gesetze (3, 22) entfremdete Geschlecht vom Tag des Herrn nichts zu hoffen und Alles zu fürchten habe, so setzt er seine Hoffnung auf jenen Vorläufer, den Gott in seiner Gnade noch vor seinem Angesicht her senden werde, damit seine Ankunft, womit nothwendig das Gericht verbunden sein wird, nicht dem Bundesvolke ganz zum Verderben ausschlage. Maleachi kommt denn auch am Schluss nochmals auf diesen rettenden Warner zurück:

3, 23. Siehe Ich sende euch den Propheten Elia, bevor der Tag Jahve's eintrifft, der grosse und erschreckliche. (24) Und zuwenden wird er wieder das Herz der Väter den Söhnen und das Herz der Söhne ihren Vätern, damit Ich nicht komme und schlage das Land mit Verbannung.[1])

Bei der Sendung des Propheten Elia hat man nicht an eine Wiederkehr des Thisbiten zu denken,[2]) obwohl das Volk es meist so verstand und die Juden zur Zeit Jesu dieselbe wirklich erwarteten,[3]) wozu namentlich beitragen mochte, dass Elia, ohne zu sterben, von der Erde weggenommen worden ist nach 2 Kön. 2. Vielmehr ist die Stelle nach Analogie der David betreffenden Jer. 30, 9 (siehe darüber Seite 377) zu verstehen. Ein Prophet nach Art des alten Elia ist nöthig, um ein solches Werk zu vollbringen, wie die Bekehrung des jetzt in Sünden

[1]) Vergl. Sach. 14, 11. Seite 402.

[2]) So nach vielen Älteren noch Ewald, Hitzig u. A.

[3]) Vergl. Matth. 17, 10; Joh. 1. 21. Siehe die näheren Vorstellungen bei Weber, Altsynagogale Theologie S. 337 f.

versunkenen Juda. Einen Mann im Geist und in der Kraft des Elia muss und will der Herr senden, um dieses Volk vom Abgrund zurückzubringen, wie jener das in Abgötterei befangene und seinem Untergang zueilende Ephraim gleichsam mit heiligem Zwang wieder herumgebracht hat zum wahren Gottesdienst.

Das Werk, das dieser Elia an Juda künftig zu vollbringen haben wird, ist eigenthümlich beschrieben in Vers 24. Man erwartete vielmehr zu hören, er werde das Volk bekehren zu Gott. Statt dessen ist von einer Aussöhnung der Väter und der Söhne die Rede. Natürlich muss aber das eine solche sein, die zugleich jene Bekehrung in sich schliesst. Väter und Kinder, Alte und Junge sind nicht etwa nur durch Familienzwistigkeiten, sondern durch eine tiefe Kluft geistlicher Art geschieden. Das junge Geschlecht hat gebrochen mit dem Glauben der Väter und missachtet das von diesen hochgehaltene Gesetz. Zu diesem Abfall haben freilich auch die Väter nicht wenig beigetragen, indem ihre Frömmigkeit vielfach nur eine äusserliche und scheinbare war. So haben Väter und Söhne sich von einander im Unfrieden abgewandt. Jene wollen diese nicht mehr segnen, diese jene nicht mehr ehren. Wenn jener Elias kommt, und das alte Gesetz Moses in neuer Kraft des Geistes dem Volke an's Herz legt, dann wird jene Kluft sich schliessen. Indem er die Söhne wieder Gott fürchten lehrt, wird er die Väter ihnen wieder geneigt machen, und indem er den Vätern den rechten Sinn einflösst, die Herzen der Jugend ihnen wieder gewinnen.[1]) So wird es verständlich, dass das Bekehrungswerk des Vorboten Gottes als eine Einigung der Väter und Söhne dargestellt ist. Die Annahme, dass damit blos die Herstellung der kindlichen Ehrfurcht und dadurch des Familienfriedens gemeint sei, genügt offenbar nicht. Es geht aber auch nicht an, bei den Vätern ohne weiteres an die frommen Vorfahren zu denken; denn der Prophet hat lebende

[1]) Irreführend ist die Uebersetzung des השיב durch „bekehren". Da על offenbar die Richtung angibt, nicht = עם ist, wie Einzelne wollten, so entstünde dann die Ungereimtheit, dass die Eltern sich zuerst zu den Kindern bekehren sollten, dann diese zu den Eltern. Der Sinn des השיב ergibt sich aus der richtigen Fassung des לב, das nach Richt. 19, 3; Hos. 2, 15 zu verstehen ist als Sitz der Liebe und des Zutrauens. Jener treue Mentor wird, indem er alles Volk zu Gott zurückführt, die Zuneigung der Eltern, die väterliche Gunst den Söhnen und das kindliche Vertrauen der Söhne den Vätern wieder zuwenden.

vor Augen. Diese vertreten jedoch, ob auch in wenig würdiger Weise, die grosse, heilige Vergangenheit Israels, zu welcher das junge ihr entfremdete Geschlecht wieder in ehrfurchtsvoller Liebe aufzublicken lernen soll. Das wird geschehen, wenn Elia's Feuereifer und Geistesmacht ihm die jetzt missachtete Thora Mose's (3, 22) wieder in ihrer wahren Grösse vor Augen halten wird.

Besonders merkwürdig ist diese Weissagung Maleachi's vom Vorläufer der göttlichen Parusie durch ihre Erfüllung geworden. Unser Herr selber hat bekanntlich auf den Täufer Johannes hingewiesen, der jener Elias sei, wenn man es annehmen wolle.[1]) Es liegt darin, sowie in der Beziehung von Jes. 40, 3 auf denselben Johannes[2]) zunächst ein gewaltiges Selbstzeugniss Jesu Christi für seine Gottheit. Denn er bezeichnet damit sich selbst als den erscheinenden Jahve, beziehungsweise als den Bundesengel, in welchem Gott sich unmittelbar offenbart.[3]) Und schon Johannes, der bewusste Vorläufer des Messias, hat sich zu dieser Gleichsetzung bekannt, indem er sich selber für jene Jes. 40, 3 vernommene Stimme ausgab, die dem Herrn in der Wüste den Weg bereite.[4]) Damit hat er sich auch als den von Maleachi verkündigten Wegbereiter zu erkennen gegeben. Wenn er Joh. 1, 21 verneint, dass er Elias sei, so lehnt er es nur in dem persönlichen Sinne ab, welchen die Frage nach der damaligen Erwartung einer wirklichen Wiederkunft des Elia hatte.

Und in der That nicht allein erinnerte das äussere Auftreten dieses Johannes, sein härener Prophetenmantel an den Thisbiten; seine Mission war mit der in unserem Texte dem Elia zugeschriebenen innerlichst verwandt. Er hat ja Busse gepredigt, Rückkehr zu den Geboten Mose's, ein letzter Vertreter des ganzen alten Bundes, um einem Grösseren den Weg zu bahnen, in welchem Gott am vollkommensten sich offenbaren wollte. Dieser Grössere kam freilich in menschlicher Gestalt und milder, liebevoller Herablassung, allein mit seinem Kommen war das Gericht,

---

[1]) Matth. 11, 14; 17, 11; vergl. Luk. 1, 17.

[2]) Matth. 11, 10; Luk. 7, 27.

[3]) Der Bundesengel bildet ein ungesuchtes Mittelglied zwischen der Erscheinung des Herrn selbst und seiner Offenbarung im menschlichen Messias. Vergl. Sach. 12, 8.

[4]) Joh. 1, 23; vergl. Marc. 1, 2 f.; Luk. 3, 4 f.

die Sichtung verbunden (vergl. Joh. 9, 39). Das wusste Johannes der Täufer. Es ist zu beachten, dass er an dem Messias vorwiegend die richtende, sichtende Thätigkeit hervorhebt. Jener hat die Wurfschaufel in der Hand und wird mit Feuer taufen.[1]) Und in der That wurde die Ankunft des Messias, welche das Volk unvorbereitet fand, ihm zum Gericht. Nur diejenigen konnten an diesem Tage des Herrn bestehen, welche durch das Zeugniss seines Boten sich hatten bekehren lassen.

So reicht der letzte Prophet des alten Bundes dem Vorläufer des neuen die Hand. Dieser letztere fasste in seiner Person noch einmal das ganze Zeugniss des alten zusammen: das Gesetz Mose's, das der Zuchtmeister auf Christum ist, den prophetischen Hinweis auf den Tag des Herrn, wo Jahve erscheine zum Gericht und Heil, das Wort vom Messias als dem von der Urzeit her kommenden Grösseren, dem er nicht werth sei die Schuhriemen aufzulösen, und endlich das Geheimniss vom gotterwählten Lamme, das die Sünde hinnehme (Joh. 1). So hat er die dem Geist und die dem Buchstaben des alten Bundes Entfremdeten zu dessen wahrem Verständniss zurückgeführt und die Wahrheit der vergangenen herrlichen Offenbarungen als Vorbereitung auf die bevorstehende, die herrlichste, in welcher alle sich vollenden, zur Geltung gebracht.

§ 43. Die danielische Apokalypse.

Eine ganz eigenthümliche Stellung unter oder neben den prophetischen Büchern des Alten Testaments nimmt das Buch Daniel ein, dessen Besonderheit schon durch seine äusserliche Trennung von den übrigen im hebräischen Kanon sich kundgibt, ob man nun diese von der innern Eigenart der beruflichen Thätigkeit Daniels oder, wie die Kritik unserer Tage, von der späten Entstehungszeit des Buches herleite, das erst nach Abschluss des (bei Ben Sirach 49 massgebenden) Prophetenkanons geschrieben worden sei.

In ersterer Hinsicht nämlich ist nicht zu läugnen, dass Daniel's Gesichte sich in Form und Inhalt wesentlich von denen

[1]) Matth. 3, 11 f.; Luk. 3, 16 f.

der anderen biblischen Propheten unterscheiden, was mit seiner Stellung als Staatsmann am Hofe verschiedener heidnischer Weltbeherrscher zusammenhängt. Seine Weissagung ist im Ganzen eine mehr exoterische, auf die Entwicklung der Weltmacht und den Conflict des Gottesreiches mit dieser gerichtete. Mit weitem, universalgeschichtlichem Blick gibt dieser Seher ein grossartiges Panorama der Weltgeschichte, in welcher eine Macht die andere ablöst, indem einer jeden ihre bestimmte Zeit zugemessen ist (7, 12). Diese Entwicklung der grossen Politik nämlich erfolgt nach einem bestimmten göttlichen Programm und schreitet planmässig in wohl bemessenen Perioden dem von Gott gesteckten Ziele zu, das, wenn auch nach schweren und immer schwereren Krisen, unfehlbar erreicht wird: der Herrschaft Gottes auf Erden, die durch sein erwähltes Volk und dessen erkorenes Haupt sich vermitteln wird. So ergänzt Daniel — ähnlich wie Bileam's Sprüche, freilich auf höherer Warte in vorgerückter Stunde stehend — die mehr vom Heiligthum auf Zion ausschauenden und von den inneren Angelegenheiten ihres Volkes am meisten erfüllten Propheten, indem er vom Centrum der Völkerwelt aus den Gang der beiden Reiche, des Weltreichs und des Gottesreichs, bis an's Ende verfolgt und das Hinstreben der gesammten Weltentwicklung auf den Triumph der Gottesherrschaft enthüllt.

Wenn diese universale Richtung, welche dem Buche Daniel in mehrfacher Hinsicht einen abschliessenden Charakter verleiht, seine Behandlung am Schluss der alttestamentlichen Weissagungskette an sich rechtfertigen möchte, so kommt doch noch ein zweites Moment hinzu, das ihm gerade diese Stellung zuweist. Mag der Standpunkt des Sehers das Exil sein, der Zielpunkt des Buches ist eine weit spätere Periode, für welche erst es geschrieben (12, 4) und welche prophetisch zu beleuchten ihm so sehr angelegen ist, dass es nur aus dieser Zeit verstanden werden kann, da alle Strahlen des Buches sich in dieser Epoche als in ihrem Brennpunkte vereinigen. Es ist die Zeit der Unterdrückung des Gottesvolkes durch den syrischen Herrscher Antiochus Epiphanes (reg. 175—164 v. Chr.). Wie Jes. 40—66 für die Exulanten, ist das Buch Daniel für die von dem genannten Herrscher Verfolgten geschrieben. Dabei waltet immerhin ein bemerkenswerther Unterschied. Während jener ungenannte Pro-

phet sich für nichts anderes ausgibt als für einen jenem Geschlecht gesandten Tröster und zu ihm wie zu Zeitgenossen redet, lässt sich im Buch Daniel ein exilischer Prophet über die Seleuzidenzeit vernehmen.

Die neuere Kritik will diesen Unterschied für nichts weiter als für eine künstlich angenommene Form halten, indem der exilische Standpunkt des Sehers in den „danielischen" Gesichten so gut Fiction sei wie die im ersten Theil des Buches (1—6) über ihn berichteten Geschichten. Der Verfasser habe diese wie jene um's Jahr 167 gedichtet, um sein Volk zur Standhaftigkeit beim harten Druck der Weltmacht zu ermuntern; an dem frommen, treuen Daniel sollten sie sich ein Beispiel nehmen und erkennen, wie der Herr seine Bekenner nicht im Stiche lasse; unter des weisen Daniel's Namen, da nun einmal die Gabe der Prophetie erloschen war und auch die Gefahr für einen ohne Einkleidung mit solcher Predigt hervortretenden Patrioten nicht gering sein konnte, sollten sie sich Worte der zuversichtlichen Vertröstung auf das baldige Ende der mit unerhörter Gewaltthätigkeit und Gottesfeindschaft schaltenden Weltmacht bieten lassen.

Obwohl damit die Bestimmung des Buches richtig angegeben ist, halten wir diese Entstehungsweise desselben nicht für möglich. Weder von den Erzählungen Daniel 1—6, noch von den Gesichten 7—12 können wir zugeben, dass sie ihren Ursprung der makkabäischen Zeit verdanken. Betreffend die erstern, auf welche hier nicht einzutreten ist, sind wir der Meinung, dass sie überlieferte Historie aus der Zeit des Exils enthalten und von einem späten Verfasser, der nach allem Anschein, namentlich auch nach sprachlichen Anzeichen, der makkabäischen Zeit angehört, nur zusammengestellt worden sind.[1]) Zu einem ähnlichen

[1]) Einerseits machen diese Geschichten, lose zusammengefügt wie sie sind, den Eindruck, aus mündlicher Ueberlieferung zu stammen, wodurch manche Ungenauigkeiten sich erklären können, aber auch die grelle Erzählungsweise, welche sich der apokryphischen etwas nähert und von der sonstigen biblischen merklich absticht, begreiflich wird. Anderseits tragen, wie die neuere Forschung dargethan hat, diese Geschichten im Ganzen und in vielen Einzelheiten so sehr das Gepräge der Zeit und der Reiche, aus welchen sie erzählen, dass ihre kritische Verwerfung auch wissenschaftlich nicht genügt. Siehe Fr. Lenormant, „Magie der Chaldäer", deutsch, 1878, S. 525 ff. Was die Makkabäerzeit betrifft, so erklärt sie allerdings vollkommen das Interesse, das man hatte, diese über-

Schlusse kommen wir in Betreff der apokalyptischen Visionen. Dass auch diese nicht aus einem Gusse entstanden sind, ist leicht zu erkennen. Wie die einzelnen Gesichte unter sich zu combiniren seien, ist gar nicht überall einleuchtend. Die Folge der Weltreiche Capitel 2 und 7 scheint nicht auf die Makkabäerzeit angelegt, die Beziehung der 70 Jahrwochen auf diese stösst auf ungehobene Schwierigkeiten. Anderseits ist gewiss, dass die eingehendsten Darstellungen auf Antiochus Epiphanes und seine Zeit gehen, deren politische Verhältnisse so ausführlich entwickelt werden, dass im ganzen Bereich der biblischen Weissagung sich nichts von ferne Analoges dazu aufweisen lässt. Wir denken, dass auch hier überlieferte Gesichte des alten, für seinen prophetischen Scharfblick (Ezech. 28, 3) hochberühmten Daniel den eigentlichen Kern bilden, dass aber diese Gesichte von einem unter Antiochus lebenden Verfasser nicht blos gesammelt und redigirt, sondern auch durch erläuternde Ausführungen zu der Zeit jener Unterdrückung in nächste Beziehung gesetzt sind. Eine sichere Ausscheidung dessen, was dem alten Daniel angehört habe, ist freilich im Einzelnen nicht möglich. Doch hat man sich die Stellung des Überarbeiters so zu denken, dass er in jener vom Geist der Prophetie verlassenen Zeit[1]) nicht zu weissagen sich anmasst, sondern ganz und gar auf den vorhandenen Offenbarungen fussend, dieselben seinen Zeitgenossen verständlich und fruchtbar machen will. Auf Daniel gehen ohne Zweifel die Grundgedanken zurück; so die Entwicklung des Weltreiches in vier Gestalten und der darauf folgende Triumph des

---

lieferten Historien hervorzuziehen. Die Enthaltung von unreinen Speisen (Dan. 1, 8 ff.) war ein Hauptstück des Bekenntnisses jener Zeit 1 Makk. 1, 62 (Fritzsche's Ausg. 1871); 2 Makk. 6, 18 ff.; 7, 1 ff.; ebenso die Verweigerung der von Gewalthabern geforderten Anbetung der Götzen 1 Makk. 1, 47. 51, womit Dan. 3, 1 ff. zu vergleichen. Zur Entweihung der Tempelgefässe Dan. 5, 2 ff. erlebten die Juden in der Seleuzidenzeit Analoges 1 Makk. 1, 23; 2 Makk. 5, 16. Aber warum hätte der Erzähler, dem doch Erfindungsgabe nicht abzusprechen wäre, es unterlassen, die übrigen Hauptacte des Bekenntnisses durch „danielische" Erzählungen zu illustriren und zu empfehlen, wie die Einhaltung des Sabbats (1 Makk. 1, 39. 43. 45; 2, 32 ff.; 2 Makk. 6, 6) und der Beschneidung (1 Makk. 1, 15. 48. 60 f.; 2 Makk. 6, 10), was um so leichter gewesen wäre, da beide Gebräuche auch im Exil beobachtet wurden?

[1]) Vergl. 1 Makk. 4, 46; 9, 27; 14, 41.

Gottesreiches, ebenso die höchste Steigerung des Widerstandes der Weltmacht in ihrem letzten Vertreter, desgleichen die bis zur Aufrichtung der Gottesherrschaft ablaufende Periode von 70 Jahrwochen. Betrachten wir diese Hauptgedanken näher.

Der Gegensatz von Weltreich und Gottesreich tritt uns in dem Traume des Weltbeherrschers 2, 31 ff., den ihm der Seher 2, 36 ff. deutet, sowie in neuer Weise in dem Gesicht des letztern 7, 1 ff. vor Augen. Beide Male wird im Unterschied von den sonst uns vorgekommenen Weissagungen[1]) die Weltmacht in ihrem geschichtlichen Entwicklungsverlauf in's Auge gefasst, und zwar in vier Phasen, welche sie successive durchmacht. Die Vier steht auch hier wie Sach. 2, 1 ff.; 6, 1 ff. als Zahl des Kosmos.[2]) Es ist also die Macht dieser Welt nach ihrer gesammten Entfaltung gemeint. Diese wird aber im Unterschied von Sacharja deutlich als eine Reihe nach einander auftretender Weltbeherrscher geschaut. Dass es im Grund ein und dieselbe Macht sei, von welcher die einzelnen Grossmächte nur Erscheinungsformen bilden, zeigt sich Capitel 2 darin, dass jene nur Glieder eines kolossalen Gebildes ausmachen. Zu beachten ist dabei, dass der Stoff sich fortwährend verschlechtert (Gold, Silber, Erz, Eisen), aber um so stärker und gefährlicher wird, bis zuletzt bei der gefährlichsten Macht die Stärke mit grösster Schwäche (Eisen und Thon) sich paart.

Dort an der empfindlichsten Stelle wird der Koloss von einer andern Macht getroffen, und stürzt in Folge davon zusammen. Das vierte Weltreich gerade, das am härtesten und gewaltigsten auftritt, unterliegt dem Gottesreich, welches durch diesen Sieg die gesammte Weltmacht überwindet. Es wird abgebildet durch einen Stein, der von unsichtbarer Hand abgelöst, auf die Füsse jenes Standbildes fällt und sie zertrümmert, worauf er zum grossen Berge wird, der die ganze Erde ausfüllt. Der Stein, welcher an Jes. 28, 16 erinnern muss, stellt das göttliche Reich in seinem unscheinbaren und unvollendeten Anfang dar, in welchem es immerhin aller Macht und allem Glanze dieser Welt sich überlegen beweist, der Berg das vollendete, weltbeherrschende Gottesreich nach der Deutung:

[1]) Einen Ansatz zu dieser Darstellung bietet immerhin Num. 24, 20 ff.

[2]) Vergl. die vier Winde Dan. 7, 2 mit Sach. 6, 5.

2, 44. Und in den Tagen dieser Könige wird der Gott des Himmels ein ewiges Königreich aufrichten, das ewig nicht zerstört wird, und dessen Herrschaft wird keinem andern Volke überlassen werden. Zermalmen und vernichten wird es alle diese Königreiche, es aber wird auf ewig bestehen.

Dieses Königreich, welches durch Gottes Hand zuletzt aufgerichtet wird, um die ganze Welt einzunehmen und im Unterschied vom bisherigen Wechsel der Grossherrschaft seine Machtstellung ewig zu behaupten, kann im Allgemeinen nur Gottes Reich sein, wobei der Herr selber König ist, wie schon Obadja 21, vergl. Psalm 22, 29, gesagt war, dass die מלוכה ihm zufalle und oft genug als das Ziel seiner Pläne und Wege der Eintritt seiner Königsherrschaft bezeichnet wurde.[1]) In der That ist dieses Reich ein vom „Gott des Himmels" gegründetes, stammt von oben im Gegensatz zu dem auf der Erde sich thürmenden Weltkoloss, den es mit unsichtbarer, geistiger, göttlicher Gewalt zertrümmert. Wir haben hier geradezu die alttestamentliche Grundstelle zu dem bei Matthäus in Jesu Mund so überaus häufig vorkommenden Ausdruck βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Allein dabei ist zu beachten, dass diese Gottesherrschaft menschlich vermittelt gedacht ist. Den bisher regirenden „anderen Völkern" steht gegenüber das dank seinem Gott nunmehr herrschende Volk des Herrn, welchem die Gewalt nicht mehr soll weggenommen werden. In dieser alttestamentlich nationalen Form spricht sich aus, dass der Herr durch Vermittlung der Menschen, und zwar seiner erkorenen Gemeinde auf Erden ewig herrschen wolle.

Derselbe Triumph des Gottesreiches über die Weltmacht wird mit neuen bedeutsamen Zügen Dan. 7, 2 ff. zur Anschauung gebracht. In diesem Traumgesicht erscheinen unverkennbar die gleichen vier Weltreiche, diesmal als vier Bestien aus dem sturmbewegten Meer (dem unruhigen Element der Völkerwelt) nach einander aufsteigend, um ihre Gewalt und Herrschaft bis zu der ihnen gesetzten Frist auszuüben. Nachdem ihre Zeit abgelaufen ist und ein dem vierten Thier angehöriges Horn (Herrscher) das Mass des widergöttlichen Übermuthes voll gemacht hat, hält der „Alte der Tage" das Weltgericht ab, wodurch alle irdische Macht abgethan und die widergöttliche verdammt wird. Dann erscheint der zur unzerstörbaren Herrschaft Bestimmte:

---

[1]) Vergl. Jes. 24, 23; 52, 7; Psalm 47, 9; 96, 10; 97, 1; 99, 1 und ähnliche Stellen.

7, 13. Ich schaute in Gesichten der Nacht, und siehe mit den Wolken des Himmels kam Einer wie ein Menschensohn und gelangte zum Alten der Tage[1]) und man brachte ihn vor diesen. (14.) Und ihm wurde Gewalt verliehen und Herrlichkeit und Königthum und alle Völker und Nationen und Zungen sollen ihm dienen. Seine Gewalt ist eine ewige Gewalt, die nicht vergeht, und sein Königthum eins, das nicht zerstört wird.

Stärker als Capitel 2 tritt hier die Unterschiedenheit des menschlichen Mittlers der Gottesherrschaft von Gott, dem Höchsten hervor. Nachdem dieser, der von jeher das Schicksal der Völker und Menschen bestimmte, das Endgericht über die Mächte gehalten hat, wobei sie alle ihre Herrschaft, die eine vergängliche ist, verlieren, kommt der wahre Herrscher heran, dem das Reich bestimmt ist. Derselbe erscheint im Gegensatz zu den Bestien (nicht etwa zu den Engeln; vergl. Ezech. 1, 26; Dan. 10, 16. 18) in menschlicher Gestalt, menschlich von Aussehen. Darin liegt seine geistige und ethische Erhabenheit über jene Weltkönige. Während die Weltmacht thierisch ist, das heisst von rohen, sinnlichen, unreinen und sündlichen Trieben und Leidenschaften beherrscht wird,[2]) gehört die Zukunft einer Macht, welche nicht bedrohlich aussieht wie die von Hörnern und Zähnen strotzenden Weltmächte, aber wahre Würde und Hoheit mit überlegener Geisteskraft vereinigt, einem Herrscher, der als wahrer Menschensohn des Menschen eigentliche und höchste Bestimmung, in Gottes Namen auf Erden zu herrsehen als Gottes Ebenbild ganz und wahr erfüllt.[3]) Die Weissagung erlangt hier am Ende wieder den weitesten Umfang, den sie zu Anfang hatte. Der Messias, der gotterkorene Herrscher, wird nicht allein der wahre David sein, der den Gottgesalbten in seiner Vollendung darstellt, nicht blos der wahre Israel (Jes. 40—66), welcher den Beruf dieses Volkes vollgültig und endgültig verwirklicht, sondern der wahre Menschensohn, welcher die der Menschheit von Gott zugewiesene Stellung mit ihrem hohen Berufe zur Wahrheit macht.

Oder wäre dieser in Menschengestalt Daherfahrende nach der Deutung von 7, 18. 22. 27 nicht persönlich aufzufassen, sondern

---

[1]) Auch diese Benennung Gottes 7, 9. 13. 22, womit die Beschreibung 7, 9 stimmt, entspricht dem mehr exoterischen und historischen Standpunkt Daniel's. Es ist Gott, wie ihn gemeinmenschliche Geschichte vorstellig machen lehrt.

[2]) Vergl. oben Seite 316 f.

[3]) Vergl. zu Gen. 1, 26 Seite 93 ff.; zu Gen. 3, 15 Seite 97 ff., 103 ff.

vom Volk der Heiligen = Israel zu verstehen? Dem widerspricht das „Kommen mit den Wolken des Himmels", worin der himmlische Ursprung des Herrschers der Zukunft (stärker als in dem niederfallenden Stein 2, 34) ausgedrückt ist; er ist überirdischer Herkunft.[1]) Das „Volk der Heiligen des Höchsten" müsste man jedenfalls in einer verklärten Geistigkeit auffassen, welche weit über die nationale Realität hinausgienge. Es wäre die ganz des Herrn gewordene, jetzt gewissermassen seine himmlische Heerschaar[2]) bildende Gemeinde. Allein eine solche dem Ende vorausgehende Erhöhung des Gottesvolkes in den Himmel ist durch nichts angedeutet, durch 7, 21. 22 sogar ausgeschlossen. Überdem aber widerspricht die persönliche Zeichnung 7, 13 jeder collectiven Deutung. Auch erfordert der Gegensatz gegen die irdischen Mächte, dass auch dieses göttliche Reich, das nun in die Sichtbarkeit tritt, sein sichtbares Haupt habe. Und dieses wird kein anderes sein als der längst erwartete, zur rechten Stunde eintreffende Messias.[3]) So hat denn auch das Judenthum die Stelle einstimmig gefasst.[4]) Freilich muss dieser Herrscher auch ein Volk haben, welches mit ihm zusammengenommen die Weltherrschaft ausübt. Bei der Anwendung des Traumgesichts auf die jetzigen geschichtlichen Verhältnisse ist 7, 18. 22. 27 nur von diesem die Rede: die treu gebliebenen Heiligen werden jene Herrschaft empfangen, denn der nahende Herrscher ist der ihrige, das vom Himmel ihnen geschenkte Haupt, in welchem sie sich concentriren, und zu welchem sie, ähnlich wie II Jes. das Volk zum wahren Knecht Gottes, in Wechselbeziehung stehen.

Dass dieses Capitel die Heimat eines andern neutestamentlichen Ausdrucks ist, des Namens nämlich, welchen Jesus nach den vier Evangelien am liebsten sich selber beilegte, braucht

---

[1]) Die Gerichtsszene 7, 9 ff. findet nicht im Himmel statt (Ewald), sondern auf die Erde kommt (7, 22) der Alte der Tage; dort werden die Richterstühle aufgeschlagen (7, 9). Der Menschensohn aber fährt auf den Wolken des Himmels hernieder.

[2]) Von dem himmlischen Gefolge des Richters stand der Ausdruck Sach. 14, 5; vergl. Dan. 4, 10. 20. Allein Dan. 7 ist durchweg die irdische getreue Volksgemeinde darunter verstanden, 7, 18. 21 f. 25. 27.

[3]) Siehe Ewald, „Jüngste Propheten" (2. A.), 1868, S. 404 ff.; Riehm, „Messianische Weissagung", S. 123 ff.

[4]) Buch Henoch 46 ff. 69; Tract. Sanhedr. f. 98a; Jarchi, Saadja u. s. w.

kaum bemerkt zu werden. Dass er diese Benennung „Menschensohn" mit Bezug auf Dan. 7, 13 gewählt hat, ergibt sich aus solchen Worten Jesu, in denen er auf diese Stelle ausdrücklich hinweist, wie Matth. 16, 27; 24, 30;[1]) Marc. 14, 62; Matth. 26, 64, womit auch Joh. 1, 52; 3, 13 zu vergleichen, welche ebenfalls den Menschensohn zum Himmel in Beziehung setzen. Daneben muss freilich gesagt werden, dass in der Lehre Jesu dieser Begriff im Vergleich mit dem danielischen ebenso vertieft und bereichert erscheint wie der des himmlischen Königreiches. Auch war zur Zeit Christi dieses „Menschensohn" nicht einer der gangbaren Namen für den Messias.[2]) Diese schlichte Benennung war daher vorzüglich geeignet, nach Jesu Absicht seine Hoheit zu verbergen und doch erleuchteten Augen die göttliche Grösse seiner Person zu offenbaren. Für die empfänglichen Jünger lag darin, dass er der Messias sei, aber mehr sein wolle als der nationale Messias, den die Juden damals erwarteten.

Einen wesentlichen Zug in der danielischen Weissagung, der gleichfalls vom Neuen Testament wieder aufgenommen wurde, bildet nun aber auch die Erkenntniss, dass vor der Erscheinung des Gottesreiches der Widerstand der gottfeindlichen Weltmacht noch in ganzer Grösse und Kraft zum Ausbruch kommen werde, und zwar nicht blos als ein Angriff fremder Heidenvölker gegen Jerusalem wie etwa Joel 4, 9 ff.; Ezech. 38 f., sondern in einer Person concentrirt, die als Gewalthaber das Volk Gottes eine Zeit lang beherrschen und um seiner Glaubenstreue willen verfolgen werde. Dieser Herrscher, 8, 9 ff. als ein Horn dargestellt, geht dort unmittelbar aus einem der vier Diadochenreiche hervor, ebenso Capitel 11, wo von Alexander's Sieg über die Perser die Rede ist, sodann aber die Kämpfe zwischen den Seleuziden (König von Mitternacht) und Ptolemäern (König von Mittag) geschildert werden und aus den ersteren ein Herrscher aufsteht, der bei seinen Zügen gegen Ägypten auch das Land der „Zierde", das heisst Kanaan, übel mitnimmt, indem sein grimmer Hass sich mehr und mehr gegen den höchsten Gott und sein Volk wendet.

---

[1]) Hier ist die Combination von Dan. 3, 17 mit Sach. 12, 10 zu beachten.

[2]) So braucht ihn ausnahmsweise das Buch Henoch in dem Abschnitt Cap. 37—71, dessen vorchristlicher Charakter freilich bestritten wird.

Das Alles wird mit einer so historischen Deutlichkeit gezeichnet, dass sich die entsprechenden Partieen der Makkabäerbücher, besonders 1 Makk. 1, fast wie ein Parallelbericht dazu verhalten.[1])

Ist nun in diesen Capiteln zweifelsohne von keinem Andern als Antiochus Epiphanes die Rede, so können wir nicht umhin, auch schon das Dan. 7, 8. 11. 20 f. geschilderte Horn von ihm zu verstehen, dessen Beschreibung mit der des Capitel 8 ff. auftretenden ebenso genau übereinstimmt wie mit der historischen Wirklichkeit. Es ist ein Horn, das Augen hat, ein menschliches Maul, hochfahrende Dinge redet und sich untersteht, die Heiligen Gottes zu bekriegen, indem es sich an die Stelle des Höchsten setzt. In der That erlangt es die Gewalt über das heilige Land auf eine kurz bemessene Zeit ($3^1/_2$ Jahre nach 7, 25 genau wie Dan. 12, 7!) und missbraucht dieselbe, um das Heiligthum des Herrn zu verwüsten, das tägliche Opfer abzuschaffen und die heiligen Zeiten und Satzungen zu verändern.[2]) Dabei hat immerhin diese Zeichnung auch ihr Eigenthümliches. Jene Augen des Hornes, sein menschliches Aussehen, sein vermessenes Reden sollen andeuten, dass es sich hier nicht blos um rohe, brutale Gewalt handle, wie sie den thierischen Weltreichen eigen ist, sondern um einen geistigeren Feind Gottes, der mit vollem Bewusstsein den Kampf wider dessen Reich unternimmt und mit eben so viel List als Gewalt es auszurotten trachtet.

Eine solche diabolische Persönlichkeit war jener Antiochus, der vorchristliche Nero, ein Tyrann, in welchem Gemeinheit mit hochfahrenden Idealen wunderlich sich mischten.[3]) Er war der erste heidnische Herrscher, dem es nicht blos um die Eroberung Kanaans und die politische Vernichtung des israelitischen Volks-

---

[1]) Vergl. zu Dan. 11, 25: 1 Makk. 1, 17 ff.; zu Dan. 11, 28: 1 Makk. 1, 20 ff.; zu Dan. 11, 29—35: 1 Makk. 1, 29 ff.; zu Dan. 8, 9 ff.: 1 Makk. 1, 22 ff. Mit Bezug auf Daniel 11, 31; 12, 11 wird 1 Makk. 1, 54 (siehe Grimm und Keil z. d. St.) der auf den Brandopferaltar gesetzte kleinere Götzenaltar „Gräuel der Verwüstung" genannt. Vergl. auch Schürer, „Neutestamentliche Zeitgeschichte", S. 71 ff.

[2]) Vergl. zu dem lästerlichen Grossmaul 1 Makk. 1, 24; zum Kampf um die heiligen Zeiten (Sabbate, Feste) und Satzungen (Beschneidung, Speisegesetze u. s. w.) 1 Makk. 1, 41 f. 51; 2, 21; 2 Makk. 4, 11; 6, 1 u. s. w.,

[3]) Vergl. seine Charakteristik bei Diodor 31, 16; Polybius 26, 10.

thums zu thun war, sondern ganz eigentlich und in erster Linie um die Zerstörung dessen, was Israels Auszeichnung vor allen Völkern ausmachte, um die Beseitigung seines Gottesdienstes. Mit Recht macht Keil zu 1 Makk. 1, 10 geltend, dass man bei so energischem und consequentem Verfahren, wie es Antiochus zur Erreichung dieses Zweckes anwandte, kein Recht habe, die Feindschaft dieses Fürsten wider den Herrn der Heerschaaren auf blosse Despotenlaunen ohne tieferen Grund zurückzuführen. Der vermessene Trotz des Menschenherzens, der die Welt mit Feindschaft gegen den Höchsten erfüllt, hat in ihm einen hervorragenden Träger gefunden.

Nehmen wir nun dieses Horn, das die vier Reiche (Cap. 2 und 7) mit den Gesichten Cap. 8 ff. verbindet, zum Wegweiser, so sind jene als das babylonische, das medische, das persische, das griechische zu fixiren. *a)* Nebukadnezar ist 2, 32. 38 das Haupt von Gold, 7, 4 der Löwe mit Adlersflügeln. *b)* Darius der Meder wäre unter dem schwächeren Nachfolger 2, 39 zu verstehen, im Koloss dargestellt durch Brust und Arme von Silber, in der Thiergruppe durch den einseitig aufgerichteten Bären mit drei Rippen (3 Satrapien?) im Maul. *c)* das persische Reich würde sich 2, 32 als Bauch und Lenden von Erz darstellen, nach 2, 39 über den ganzen Erdboden regirend, 7, 6 als Pardel mit 4 Flügeln und 4 Köpfen (vergl. die 4 persischen Könige 11, 2). In 8, 3 ff. 20 wären *b* und *c* zusammengefasst in dem medopersischen Widder. Endlich *d)* Alexander's aus dem Abendland her aufgerichtetes und in die Diadochenherrschaften auslaufendes Reich entspräche den Schenkeln von Eisen 2, 33, welche in Füsse von Eisen und Thon auslaufen. Vergl. 2, 40 ff., wonach es aus starken und schwachen Elementen gemischt und zertheilt ist. 7, 7 ff. erschiene es als besonders schreckliches Thier mit 10 Hörnern, 8, 5. 21 als Ziegenbock mit Einem Horne, an dessen Stelle vier wachsen, aus deren einem das kleine schlimme Horn hervorgeht.

Diese Vertheilung, wonach das griechisch-mazedonische Reich mit seinen Ausläufern den Horizont des Buches bildete, ist im Gegensatz zur traditionellen, die das vierte Reich in Rom erblickte, neuerdings die herrschende geworden. Nimmt man das Buch, wie es vorliegt, als einheitliches Ganzes, so wird man sich der-

selben nicht entziehen können. Theologisch kann auch diese Schranke des Gesichtskreises nicht anstössig sein, welche späterhin überwunden wurde, indem die letzte Unterdrückung durch den Gottesfeind in die Zukunft gerückt wurde, wo Einer kommen sollte, dessen Vorbild nur jener Antiochus gewesen ist. Allein aus der Vergleichung der Gesichte selbst ergeben sich Zweifel an der Richtigkeit der obigen Deutung von Cap. 2 und 7, über die wir nicht hinwegkommen.[1]) So unwidersprechlich die Gesichte Cap. 8 ff. auf die Herrschaft des Antiochus abzielen, so wenig scheinen die des 2. und 7. Cap. daraufhin angelegt. In Cap. 2 fehlt das ominöse Horn gänzlich, in Cap. 7 entspringt es aus einer geschichtlich nicht nachweisbaren Zehnzahl statt aus einer Vierzahl. Eine unbefangene Vergleichung legt überdies weit näher, das zweite Königreich auf die medisch-persische Herrschaft zu beziehen. Darauf deutet der Dualismus in Brust und Armen 2, 32 so gut wie in dem nach einer Seite stärker aufgerichteten Bären 7, 5. Beide Symbole haben ihr Seitenstück in dem Widder mit zwei ungleichen Hörnern 8, 3. Der flinke Pardel mit vier Flügeln und vier Köpfen passt vorzüglich zu dem durch den hurtigen Ziegenbock 8, 5 abgebildeten Alexander, der den Westen sammt dem Osten sich unterthan machte (2, 39). Die Gestalt und Beschreibung des vierten Thieres, das namenlos erscheint, mit eiserner Gewalt Alles zermalmend, schrecklicher denn irgend ein vorangegangenes, will mit der meteorartigen Erscheinung des schnellfüssigen Alexander sich nicht zusammenreimen; auch kann es nicht auf seine Nachfolger im Unterschied von seiner Person bezogen werden (Zöckler). Dagegen stimmt es vorzüglich zur eisernen Römerherrschaft.

Wir sind daher der Meinung, dass die traditionelle Auffassung der vier Weltreiche: *a)* Babylon, *b)* Medopersien, *c)* Macedonien, *d)* Rom, wenigstens der ursprünglichen Anlage der danielischen Gesichte entspreche, dass hingegen ihr Herausgeber von dessen Hand redigirt sie uns jetzt vorliegen, ihre Abzielung überall auf seine eigene Zeit bezog und diese Beziehung besonders durch die Ausführungen in Cap. 11 seinen Zeitgenossen kenntlich machen

[1]) Vergl. auch Hofmann, „Weissagung und Erfüllung", I, 278 ff. 283 ff. H. Ewald, „Jüngste Propheten" (2 A.) 1868, S. 314 f.; F. Godet, „Bibelstudien" (deutsch von J. Kägi 1875), I, S. 257 ff.

wollte. [1]) Diese Anwendung des prophetischen Wortes war keine unberechtigte bei der epochemachenden Bedeutung des Seleuzidenkampfes; aber erschöpft wurde damit die Tragweite der danielischen Weissagung nicht.

Dasselbe gilt unsers Erachtens von den 70 Wochen und ihrer Ausrechnung Dan. 9. Im Anschluss an die von Jeremia vorausgesagten 70 Jahre babylonischer Gefangenschaft [2]) wird dem Seher Daniel kund, dass nicht 70 Jahre, sondern 70 Wochen verfliessen werden, bis die von den Propheten mit der Rückkehr aus dem Exil zusammengeschaute Vollendung des herrlichen Gottesreiches eintrete.

9, 24. Siebenzig Wochen sind festgesetzt über dein Volk und über deine heilige Stadt, abzuthun die Sünde und zu versiegeln [3]) die Vergehungen und zu sühnen die Schuld und herzubringen ewige Gerechtigkeit und zu versiegeln Gesicht und Prophet und zu salben das Allerheiligste.

Die Strafzeit von 70 Wochen muss ausgehalten werden, ehe die volle Erlösung kommt, wie die Propheten sie in unmittelbarer Verbindung mit der Rückkehr aus dem Exil geschaut haben: die gänzliche Befreiung von der Sünde und Schuld, wobei der erstern ein Ende gemacht, die letztere gesühnt wird, die Erfüllung all' der von jenen verkündeten Herrlichkeit, die Vollendung des innersten Heiligthums auf Zion (Sach. 3, 9; vergl. Seite 489 ff.). Diese „Wochen" sind Zeiträume von 7 Jahren, wie sich aus der Vergleichung von 9, 27 mit 7, 25; 12, 7 ergibt. Der Zeitraum von 70 Wochen = 490 Jahren aber wird wieder zertheilt in 7 + 62 + 1, und als Ausgangspunkt ist des Jahr der Aufforderung zur Rückkehr, also 536 genannt. Dabei ist jedoch die Meinung, dass die sieben erstgenannten Wochen dann schon abgelaufen seien, da die Jahre der Verbannung gewiss in der Strafzeit mit inbegriffen sind. [4]) Damit stimmt auch die geschicht-

[1]) Das widergöttliche Horn, in welchem zuletzt die Feindschaft der Welt gegen den Gott des Himmels gipfelt, ist wohl als altdanielisch anzuerkennen, dagegen lässt sich nicht sicher angeben, wo dasselbe ursprünglich seinen Standort hatte, da gerade hier der Redactor ausgeglichen hat.

[2]) Dan. 9, 2. Vergl. Jerem. 25, 11 f.; 29, 10.

[3]) So wenigstens *ketib* im Sinne von vollenden, abschliessen. In derselben Bedeutung liest *keri* לְהָתֵם. Siehe Gesenius, „Thesaurus" I, p. 538. Zum Gedanken ist Jes. 40, 2 zu vergleichen.

[4]) Anders Hofmann, Wieseler, Delitzsch (Herzog's Real-Encyklopädie, 2 A., III, 477), welche die 7 Wochen den 62 + 1 nachfolgen lassen, was nothwendig müsste ausdrücklich gesagt sein.

liche Dauer, indem von c. 588 bis c. 536 diese 7 Wochen herauskommen. Auf die 7 Wochen der Verbannung, die als schon bekannt nicht näher berücksichtigt werden, folgt die ärmliche Restauration und der ungestörte Fortbestand Jerusalems in beschränkten Verhältnissen während vieler Jahre (62 Wochen). Am Schlusse dieser Periode tritt der „Gesalbte" auf, oder wird vielmehr in jenem Moment gewaltsam getödtet, 9, 26, worauf die letzte Woche der grössten Drangsal anbricht. Ein christlicher Leser wird bei diesem משיח nur an den Messias denken können, zumal er 9, 25 משיח נגיד heisst, fürstlicher, königlicher Gesalbter. Es wäre also derselbe wie 7, 13, wo er im Triumph wiederkehren würde, nachdem er auf Erden das Todesloos erlitten. Von selber ergäbe sich dabei die Combination mit Sach. 13, 7; 12, 10, wie wir sie Matth. 24, 30 vollzogen finden. Die geschichtliche Erfüllung würde chronologisch allerdings nicht genau sich einfügen, da 536—434 (62 Wochen) uns nur auf c. 100 v. Chr. hinabführte; was auch dadurch wenig verbessert wird, wenn man die 7 Wochen gleichfalls von 536 an datirt. Besser fährt Hengstenberg, der das Wort zum Wiederaufbau Jerusalems auf Artaxerxes bezieht. Allein als blos mathematische Grössen sind diese typischen Wochen in der Weissagung überhaupt nicht zu nehmen.

Das jedoch lässt sich wiederum schwerlich läugnen, dass unser Herausgeber und Redactor des Danielbuches jene letzte Woche, die sich an die 62 anschliesst und mit der Tödtung des „Messias" beginnt, auf seine Gegenwart bezogen hat, die zweite Hälfte derselben auf die Entweihung des Tempels durch Antiochus (9, 27). Wie er gerechnet habe, um von c. 536 bis c. 170 62 (statt 52) Wochen zu erhalten, ist in befriedigender Weise nicht nachgewiesen worden. Dagegen hat er in der Ermordung des Hohepriesters Onias III, in welchem der gute Schutzgeist des Volkes weggerafft schien, jene verhängnissvolle Tödtung des „Gesalbten" zu erkennen geglaubt.[1]) Dieses gab ihm in Ver-

[1]) Siehe 2 Makk. 3, 1; 4, 1 ff. Wäre Dan. 9, 25 f. von Haus aus auf Onias geschrieben, so liesse sich die Art, wie von ihm geredet ist, schwer begreifen. Wie kommt er dazu, von allen Hohepriestern der ganzen Periode 9, 25 allein משיח נגיד zu heissen? Auch war er — um vollends von der Darstellung des Josephus, Ant. 12, 5, 1 abzusehen, wonach ihm bei seinem (natürlichen Tode) einfach sein Bruder im Amte nachgefolgt wäre — bei

bindung mit seiner Berechnung der 70 Wochen und den furchtbaren Erlebnissen seiner Tage die Zuversicht, dass bereits die letzte Woche angebrochen sei und nur noch die halbe Dauer derselben bis zur vollen Erlösung müsse ausgehalten werden. Mit dieser kurz bemessenen Frist der $3^1/_2$ Jahre hat er sich auch nicht getäuscht und damit bewiesen, dass auch in ihm etwas vom Geiste der Weissagung lebte. Allein was ihm für jene Tage des heroischen Befreiungskampfes aus der Weissagung zu schöpfen gegeben war, hat dieselbe nicht erschöpft. Die letzte Woche brach erst an, als der wahre Gottgesalbte gewaltsam zum Tode gebracht wurde. Damit wurden die Mächte der Verwüstung über Juda und sein Heiligthum entfesselt,[1]) nicht ohne dass das Reich des Menschensohnes in's Dasein trat, in welchem alle Schuld getilgt und das Allerheiligste vollendet ist. Sein äusserer, allseitiger und endgültiger Triumph über die Weltreiche aber, den Daniel so siegesgewiss verkündet hat, wird statthaben bei der Wiederkehr des Gekreuzigten mit den Wolken des Himmels.

Dann wird auch das sich einstellen, was Daniel 12, 2 über die Vollendung der Gemeinde Grosses gesagt ist.

12, 1ᵇ. Und es wird eine Zeit der Bedrängniss sein, wie sie nicht vorgekommen ist, seit es ein Volk gegeben hat, bis auf diese Zeit. Und zu selbiger Zeit wird dein Volk errettet werden, jeglicher, der geschrieben ist im Buche. (2) Und Viele von denen, die da schlafen im staubigen Boden, werden erwachen, diese zu ewigem Leben und jene zur Schande, zu ewigem Abscheu. (3) Und die da weise gemacht haben[2]), werden leuchten wie der Glanz des Himmelsgewölbes und die, welche Viele zur Gerechtigkeit gewiesen haben, wie die Sterne für immer und ewig.

Hörten wir schon Jes. 26, 19 (Seite 339 f.), dass zur vollen Restitution der Gemeinde die leibliche Auferstehung ihrer in Gott entschlafenen Glieder gehöre, so wird hier als Ende der Welt eine zwiefache Auferweckung der Todten verkündigt, indem die Einen, die im göttlichen Lebensbuch Eingeschriebenen, zum ewigen Leben in Gott erwachen, und insonderheit diejenigen, die nicht nur selber gerecht und gottgefällig waren, sondern auch

seiner Ermordung nach 2 Makk. 4 (Vs. 7. 23 f. 29. 34) gar nicht mehr Hoherpriester, was bei Daniel durch nichts angedeutet wird. Wohl aber liess sich bei der Ehrfurcht, die man vor ihm hatte, in jener Zeit ein schon vorhandener Messiasspruch auf ihn beziehen.

[1]) Matth. 24, 15; Marc. 13, 14.

[2]) השכיל steht hier im transitiven Sinn: belehren, unterrichten, wie 9, 22.

Andere durch Wort und Beispiel zur Gottesfurcht und Gerechtigkeit führten, wie Daniel selber (vergl. 12, 13), himmlischer Herrlichkeit theilhaft werden sollen, die Andern aber von den Todten aufstehen, um ihr Gericht zu empfangen, womit Jes. 66, 24 (vergl. 24, 22) fortgebildet ist. Eine völlig allgemeine Auferstehung der Todten wird zwar auch an dieser Stelle nicht gelehrt; denn das „Viele von den Schlafenden" ist (trotz Hofmann, Öhler) etwas anderes als „alle Schlafenden" — allein der Nachdruck liegt nicht auf der Partialität, welche dem Ausdruck anhaftet, sondern auf der Menge derer, welche erstehen werden theils deshalb, weil sie in Gottes Lebensbuche stehen, darum dem Tode nicht auf immer anheimfallen können, theils deswegen, weil die Strafgerechtigkeit Gottes sie noch ereilen muss.

Auch diese Weissagung ist von Christo und den Aposteln wieder aufgenommen worden und ihre Erfüllung noch zukünftig, wie überhaupt das, was von der Aufrichtung eines weltbeherrschenden Gottesreiches in diesem Buch gesagt ist. Noch nimmt ja die Weltgeschichte ihren Verlauf, noch steht der Koloss, noch steigen die Bestien aus dem Völkermeere auf. Noch steht auch die grösste Bedrängniss der christlichen Kirche bevor. Denn wie im alten Bunde die widergöttliche Feindschaft sich zuletzt in einem übermächtigen Herrscher verkörperte, so gipfelt nach apostolischer Weissagung auch der Christo geltende Widerstand schliesslich in einem „Antichristen", der gegen das Reich des Herrn den tödtlichen Streich zu führen versucht. Aber wenn die Noth am grössten, die Sache der „Heiligen" scheinbar verloren sein wird, dann wird der Erhöhte erscheinen und seine Gemeinde sammeln aus den Lebenden und den Todten, welcher beim Weltgericht das Reich zufallen soll.

Das Buch Daniel, was man immer über seine Entstehung muthmassen möge, setzt der alttestamentlichen Weissagung die Krone auf und spricht in unerreichter Grösse göttliche Reichsgedanken aus, die für die Offenbarung des neuen Bundes grundlegend geworden sind.

Schluss.

So finden wir im alten Bunde eine Fülle von Lebenskeimen, welche der Vereinigung und Vollendung zutreiben. Noch haftet diesen Weissagungen Vereinzelung an (vergl. 1 Kor. 13, 9), aber sie streben zum Ganzen. Noch sind sie nicht frei von zeitgeschichtlicher Beschränktheit der Form und Trübung der Farbe, wozu Delitzsch[1]) trefflich bemerkt, dass die menschliche Kurzsichtigkeit der Propheten so gut dem göttlichen Plane habe dienen müssen, als ihre vom Geiste gewirkte Weitsichtigkeit. Noch ist ihre Vorstellung vom Reiche Gottes im Allgemeinen gebunden an das Volk Israel, das Land Kanaan, das Gotteshaus auf Zion, das mosaische Ceremoniell. Als eine Vervollkommnung dieser Formen, als eine Steigerung nur der schon bisher in Natur und Volksleben erfahrenen Segnungen vermögen sie in der Regel die des künftigen Gottesreiches darzustellen. Aber überall will der Geist diese äussere Hülle, die ihm nicht genügt, durchbrechen; an manchen Stellen fällt sie, für den Augenblick wenigstens, schon dahin.

Ihre Einheit und Vollendung jedoch hat die alttestamentliche Weissagung erst im neuen Bunde empfangen. Nähmen wir diesen weg, was bliebe von jener? Eine Saat, welche der Reife nahe verwelkte, ein Jahrhunderte lang fortgesetztes Ringen der Heiligsten — ohne Erfolg; schmerzliche Wehen genug, aber keine Neugeburt! Das Schicksal des prophetischen Israel wäre ein tragisches, das keinem Volke einen Trost zu bieten vermöchte. Die edelsten Hoffnungen hätten sich als die eitelsten erwiesen. An der Göttlichkeit des Geistes, der sie eingegeben, müsste man verzweifeln.

Nun ist aber die Erfüllung in ungeahnter Herrlichkeit erfolgt. Wir sahen, dass anfänglich die Weissagung mehr die Ausgestaltung des Reiches Gottes zum Gegenstand hatte, hernach mehr die Erlösung des Volkes Gottes. Die Erfüllung brachte umgekehrt zunächst die Erleuchtung und Erlösung durch den Knecht des Herrn, den Messias aus David's Stamm im Stand der Niedrigkeit, den unscheinbaren Menschensohn. Lag auch in seiner Person

---

[1]) Messianic Prophecies, p. 94.

alles beschlossen, was von der Herrlichkeit des Volkes und Reiches Gottes geredet war durch die Propheten, so war doch sein nächstes Werk der Dienst der Erlösung, verrichtet in tiefster Niedrigkeit und Innerlichkeit. Durch diese That hat er bewirkt, dass er nicht allein blieb, sondern der Grundstein wurde eines ganzen Tempels, der König eines ganzen Volkes, das Urbild einer ganzen neugeborenen Menschheit. Freilich geistig zunächst war dieses Werk angefangen und sollte es sich fortbauen, während zugleich an der bisherigen Theokratie ein noch radicaleres Gericht sich vollzog als das babylonische und die empfänglichen Gemüther dadurch noch ganz anders zur Verinnerlichung und freien Geistigkeit getrieben wurden, als zur Zeit Jeremia's. Heute noch dauert jener Bau fort, der Geist wirkt sein Leben, wo er will, in der Stille. Aber sein Werk wird einst aller Welt offenbar werden.

So gewiss die Erlösung eintraf, wird auch die Stunde der Vollendung kommen. Unser Herr, der als Bote Gottes zu den Menschen geredet, als Hoherpriester den Seinigen sich kundgegeben hat, wird als König dereinst der Welt sich offenbaren. In Ihm, durch welchen alle Sehnsucht des Menschenherzens gestillt, all' sein Weh geheilt wird, werden auch alle Widersprüche der Welt ihre Lösung, alle göttlichen Gedanken ihre Vollendung finden.

So reden die Weissagungen nicht nur von dem herrlichsten und heilvollsten Inhalt der bisherigen Menschheitsgeschichte, sondern auch von dem Seligsten, was die Zukunft in ihrem Schosse trägt, indem sie Ihm (Joh. 5, 39) Zeugniss geben, der da ist und der da war und der da kommt!

VERZEICHNISS

der besprochenen biblischen Stellen und Abschnitte.

(Die Ziffern rechts geben die Seitenzahlen an.)

Genesis.

1, 1—2, 3 . . . . . 89 f. 93 ff.
1, 26 ff. . . . . 88. 93—96. 519
2, 4 ff. . . . . 97 ff.
3, 1 ff. 90
3, 15 ff. . 88. 98—105. 317. 338. 519
4, 7 101
4, 26 . . . . . 143 f.
5, 22. 24 87
5, 29 . . . . . 103. 105
6, 9 87
8, 21 ff. . . . . 106 f.
9, 8 ff. . . . . 105 f. 123
9, 25—27 . . . . . 88. 105—117
9, 26 143
10, 8 f. 109
12, 1—3. 7 . . . 91. 120 ff. 158. 334
13 126
13, 14—17 . . . . . 91. 122
15, 1—7. 13—21 . . . . . 91. 123
16, 7 ff. 119
16, 10 ff. 126
17, 1 ff. . . . . 123 ff.
17, 4—8 91
17, 15—21 . . . . . 91. 126
18, 1 ff. 119
18, 17—19 . . . . . 91. 122. 125
20, 7 121
21, 12 126
22, 16—18 . . . . . 91. 125 f.
22, 18 . . . . . 121. 192. 334
25, 22 f. 91. 119. 127
25, 29 ff. 127
26, 2—5 . . . 91. 121. 126. 192. 334
27, 27 ff. . . . . 91. 127 f.
27, 29 . . . . 132. 137. 157 f. 160
27, 39 f. 129. 160
28 119
28, 3 f. 91
28, 13 f. 91. 122. 126
35, 9 ff. 126
35, 11 f. 91. 124
46, 1—4 126
48 131
48, 20 . . . . . 121 f.
49, 1 ff. . . . . 91. 130 ff.
49, 8—12 . . . 132 ff. 277. 307. 412

Exodus.

3, 14 143
4, 16 10
4, 22 f. 145. 171. 429
6, 3 143
6, 7 145
7, 1 10
14, 19 f. 294
15, 18 217
19, 6 145
32, 32 293
33, 15 120

Leviticus.

17, 11 . . . . . 148. 453
26, 40 ff. 147

Numeri.

12, 6 ff. 142
14, 21 147
23, 7—10 . . . . . 152 ff.
23, 18—24 . . . . . 154 ff. 360
24, 3—9 . . . . . 20. 156 ff.
24, 15—24 . . . . . 158 ff. 517

Deuteronomium.

13, 1—3 30
17, 14 ff. 167. 200
18, 11 22
18, 15 ff. . . . . 149 ff.
18, 22 60
30, 1 ff. 147
32 147
32, 6 . . . . . 145. 171
32, 39 144
33 147
33, 7 137
34, 10 ff. 142

Richter.

5, 13 241

I Samuel.

9, 9 6
15, 22 f. . . . . 200 f.
19, 24 20
28 22

II Samuel.

7, 1 ff. . . . . 13. 168 ff.
7, 11—16 . . . . . 169 ff.
7, 18 ff. . . . . 177 f.
22 . . . . . 174. 184
23, 1—7 . . . . . 157. 184 ff.

I Könige.

18, 26 19
19, 16 167
21, 29 61

I Chronik.

5, 1 131
17, 1 ff. . . . . 168 ff.

II Chronik.

2, 16 221

Esra.

3, 8 ff. 474

Jesaja.

Jes. . . . . 284 ff. 423 ff.
2, 2—4 . . . . . 286 ff. 357 f.
4, 2—6 . . . . . 290 ff. 374
7, 1 ff. . . . . 295 ff.
7, 9 . . . . . 322. 366
7, 14 ff. . . . . 296 ff. 312
8, 5 ff. 302
8, 8 299
8, 19 22
8, 23 . . . . . 302 f.
9, 1—6 . . . . . 303 ff. 312
9, 5 301
11, 1—9 . . . . . 310 ff. 374. 457
11, 10 318
13—23 . . . . . 330 ff.
13—14, 23 . . . . 331. 353. 424
16, 1 ff. 331
18 . . . . . 331 f.
19, 16—24 . . . . . 332 ff. 357
19, 24 121
24—27 . . . . 289. 335 ff. 353. 357
24, 1 ff. 335. 356
24, 21 ff. . . . . 329. 336 f.
25, 6—8 . . . . . 337 ff.
26, 19 . . . . . 339 f. 527
28—39 . . . . . 319 ff. 323 ff.
28, 16 f. . . . . 320 ff. 366. 504
29, 1 ff 323
29, 17 ff. . . . . 324 f.
29, 19 . . . . . 326. 360
29, 22 118
30, 15 . . . . . 322. 366
30, 18—26 327
32, 1 ff. . . . . 325. 327 f.
33, 5. 17—24 . . . . . 328 f.
34, 4 . . . . . 329. 353. 424
35, 5 ff. 325. 330. 424
40—66 . . . . . 423 ff.
40, 1 ff. . . . . 427 ff.

40, 3 . . . . . 68. 508. 512
42, 1—7 . . . . . 431 ff.
43, 10 144
44, 26 451
45, 3 f. 424
45, 8 428
49, 1—9 . . . . . 433 ff.
50, 4—7 437
52, 13—53 . . . . . 438 ff.
52, 13—15 439
53, 1—6 . . . . . 440 ff.
53, 7—12 . . . . . 444 ff.
54, 10—15 . . . . . 463 f.
54, 13 383
55, 3 f. . . . . 170. 457 f.
56, 3. 7 f. 469
57, 1 445
59, 21 . . . . . 464 f.
60, 1—5 . . . . . 468 f. 476
60, 19 471
61, 1 ff. 437
61, 5 ff. 385. 468. 470
63, 1 ff. 242
63, 9 120
65, 17 471
65, 19 . . . . . 360. 462
65, 25 . . . . . 99 f. 317
66, 20 f. 332. 385. 470
66, 22 471
66, 24 528

Jeremia.

Jerem. . . . . 369 ff.
3, 12—17 . . . . . 371 ff. 492
23, 5 f. . . . . 292. 373 ff.
26, 18 f. 61
30—33 . . . . . 376 ff.
30, 8—11 . . . . . 377. 425
30, 21 . . . . . 377 f. 500
31, 15 77
31, 22 . . . . . 379 f.
31, 27 ff. 380
31, 31—34 . . . . . 381 ff. 413
32, 39 ff. 383
33, 9 384
33, 14 ff. . . . . 384 f.
33, 15 292
33, 16 375
49, 7 ff. 220. 226
49, 12 223

Ezechiel.

Ezech. . . . . 405 ff.
11, 19 f. 406. 412
16 . . . . . 406 ff.
17 . . . . . 409 f.
18, 2 f. 380
21, 32 . . . . . 135. 138. 412
25—32 . . . . . 410 f.
28, 3 516
33 ff. 410
34, 23 f. . . . . 377. 411 f.
34, 25 ff. 412
36, 25 ff. . . . . 375. 383. 412 ff.
37 . . . . . 266. 340. 414 ff.
37, 15 ff. . . . . 415 f.
37, 24 377
38, 39 . . . . . 416 ff.
40—48 . . . . . 407. 418 ff. 422 f.
47, 1 ff. . . . . 395. 421 f.

Hosea.

Hos. . . . . 254 ff.
1—3 . . . . . 255 ff.
2, 1—3 . . . . . 264 f.
2, 18 ff. 259. 396
2, 20 316
2, 21 f. . . . . 260 ff.
2, 23 f. . . . . 262 f.
3, 5 . . . . . 181. 258. 292. 377
4—14 . . . . . 267 ff.
6, 1—3 . . . . . 265 f. 271. 340
11, 8—10 267
11, 10 f. 181
12, 14 142
13, 12 ff. . . . . 268 ff.

Joel.

Joel . . . . . 219. 227 ff.
1, 2 ff. 2, 1 ff. . . . 230 ff. 355
3, 1 f. . . . . 232 ff. 327 f. 390
3, 3 f. . . . . 235 f. 247 f. 401

3, 5 248
4 . . . . . 220. 417
4, 1 f. . . . . 237 f.
4, 6 225
4, 9—21 . 238 ff. 288. 394 f. 401. 421
4, 16 . . . . . 211. 229 f.

Amos.

Amos . . . . . 249 ff.
1, 2 . . . . . 211. 229 f.
1, 6—11 . . . . . 221. 228
3, 8 9
5, 18. 20 . . . . . 229. 355
9, 1 ff. 250
9, 11 f. . . . . 250 ff. 254
9, 13—15 . . . . . 252 ff.

Obadja.

Obadja . . . . . 219 ff.
15—21 . . . . . 221 ff. 237
17 . . . . . 211. 237
19 ff. 361. 467

Jona.

Jona 283
4, 2 61

Micha.

Micha . . . . . 342 ff.
4, 1—3 . . . . 286 ff. 342 f. 357
4, 6—8 . . . . . 343 f.
4, 13 349
5, 1—4 . . . . . 345 ff.
5, 2 300
5, 7 350

Nahum.

2, 1 351

Habakkuk.

Habak. . . . . 362 ff.
2, 2—4 . . . . . 322. 363 ff.
2, 16 223
3, 1 ff. . . . . 367 ff.

Sefanja.

Sefanja . . . . . 352 ff.
1, 2 ff. 354
1, 7 355
2, 1 ff. . . . . 355 f.
2, 11 . . . . . 356 ff.
3, 1 ff. . . . . 358 ff.
3, 8—10 . . . . . 332. 357. 359
3, 11—13 . . . . . 359 f.
3, 14—17 360
3, 18—20 361

Haggai.

Haggai . . . . . 473 ff.
1, 2 474
2, 5—9 475
2, 21—23 . . . . . 478 ff.

Sacharja.

Sach. 1—8 . . . . 473 f. 482 ff.
1, 8 ff. . . . . 482 f.
2, 1 ff. 484. 517
2, 5 ff. . . . . 484 f.
2, 14 . . . . . 485 f.
3, 1 ff. . . . . 487 ff.
3, 8 ff. . . . . 489 ff. 292. 501
4, 1 ff. . . . . 493 ff.
5 495
6, 1 ff. . . . . 496 f. 517
6, 9 ff. 12 . . . . . 498 ff.
6, 12 292
8, 13 121
8, 20—23 . . . . . 502 f.
9—11 . . . . . 272 ff.
9, 9 f. . . . . 38. 275 ff. 288. 457
9, 11 ff. 278
11 . . . . . 279 ff.
11, 12 f. . . . . 281 f. 391. 393
12—14 . . . . . 387 ff.
12, 1 ff. 8 . . . . . 388 ff. 417
12, 9—11 . . . . . 390 ff. 398
13, 1 . . . . . 244. 394 f. 421
13, 2 . . . . . 395 ff.
13, 7 . . . . . 69. 397 ff.
14, 1—7 . . . . . 399 ff. 417
14, 7 231

14, 8 . . . . . 244. 395
14, 9 ff. . . . . 402 f.
14, 16—21 . . . . . 403 f.

Maleachi.

Mal. . . . . 506 ff.
1, 3 226
1, 11 . . . . . 357 f. 507 f
3, 1 f. . . . . 508 ff.
3, 23 f. . . . . 510 ff.

Daniel.

Daniel . . . . . 513 ff.
1—6 . . . . . 515 f.
2, 31 ff. . . . . 517 f. 523 ff.
7, 2 ff. . . . . 518 ff. 523 ff.
7, 8 ff. 522
7, 13 . . . . . 68. 519 ff.
8, 9 ff. . . . . 521 ff.
9, 24 525
9, 26 f. 526
11, 1 ff. . . . . 521 ff.
12, 1 f. . . . . 293. 527 f.

Psalmen.

2 . . . . . 178 ff. 345
3—7 195
8, 4 ff. . . . . 96 f.
11 195
16 . . . . . 203 ff.
17 195
18 . . . . . 174. 184. 195
18, 44 ff. 182
20. 21 189
22 . . . . . 196 ff. 202. 453 f.
24 . . . . . 210 f. 322
45 . . . . . 189 ff. 256
46 211
48 211
49, 16 204
51, 18 200
52 196
54 196
55, 13 ff. 196
56. 57 196
59 196
60 191
68 191
69 . . . . . 200 ff. 453
72 . . . . . 191 ff.
72, 1 ff. . . . . 275 f.
72, 8 . . . . . 277. 345
73, 23 ff. 204
82, 1 ff. 190
87 . . . . . 211. 341. 408
89, 39 ff. 170
93 211
96—98 . . . . . 506. 211
99 211
110 . . . . 171 ff. 178. 191. 378. 500
110, 2 211
118 . . . . . 504 f.
126, 3 504
132, 17 411

Hiob.

19, 25—27 . . . . . 207 ff.

Hohes Lied.

Hohel. 193. 256

I Makkabäer.

1 ff. 516. 522
4, 38 287
5, 3. 65 226

II Makkabäer.

4 ff. 516. 522

Weish. Sal.

2, 24 103
4, 10 f. 445

Matthaeus.

2, 2 159
2, 6 347
2, 18 77
2, 23 312
3, 7 103
3, 11 f. 513
3, 17 459
4, 13 ff. 303

5, 4. 3 326
5, 17 66
11, 4 f. 325
11, 10. 14 . . . . . 68. 512
11, 25 459
12, 17—21 . . . . . 459 f.
12, 38 ff. 283
12, 40. 42 68
13, 47 37
16, 16 183
16, 21 . . . . . 68. 460
16, 27 521
17, 5 459
17, 10 510
17, 11 512
17, 23 271
20, 18 f. 271. 460
20, 28 461
21, 4 f. . . . . 278 f.
21, 12 f. 404
22, 2 ff. 38
22, 41—46 173
23, 35 103
24, 15 527
24, 29 236
24, 30 521
26, 31 . . . . . 69. 399
26, 64 521
27, 9 f. . . . . 281 ff.
27, 35 198
27, 46 197
27, 63 271
28, 18 ff. 184

Marcus.

1, 2 f. 512
1, 11 459
1, 15 68
8, 31 . . . . . 68. 271. 460
9, 7 459
9, 31 271
10, 33 f. 271. 460
10, 45 461
11, 15 ff. 404
12, 26 f. 208
12, 35—37 . . . . . 68. 173
13, 14 527
14, 27 399
14, 61 f. 68. 521
15, 24 198
15, 34 197

Lukas.

1, 17 512
1, 31 459
3, 16 f. 513
3, 22 459
6, 20 326
7, 22 325
7, 27 512
7, 28 68
9, 22 . . . . . 271. 460
9, 35 459
10, 21 459
11, 29 ff. 283
18, 31 ff. 460
18, 33 271
19, 14 184
19, 45 f. 404
20, 41—44 173
22, 37 460
23, 32 460
23, 34 198
24, 45 f. 68. 209. 271

Johannes.

1, 21 . . . . . 149. 510. 512
1, 23 512
1, 29. 36 . . . . . 453. 461
1, 52 521
2, 14 ff. 404
2, 19 271
3, 13 521
3, 18 65
4, 21 212
4, 23 358
4, 25 149
5, 45—47 . . . . . 149. 151
6, 45 383
7, 40 149
8, 44 103
8, 56 140

8, 58 68
9, 5 325
9, 39 513
10, 11 ff. 399
10, 16 469
10, 34 ff. 190
12, 14—16 . . . . . 278 f.
12, 48 65
12, 48—50 149
13, 18 195
14, 7. 9 184
16, 32 399
19, 5 460
19, 24 198
19, 37 . . . . . 391. 394

Acta Ap.

2, 16 ff. . . . . 246 ff.
2, 23. 37 394
2, 25 ff. 205
2, 32 ff. 176
3, 13. 26 461
3, 18 454
3, 22 f. 149. 151
4, 27 . . . . . 460 f.
5, 31 176
7, 37 . . . . . 149. 151
8, 35 461
13, 33 183
13, 34 ff. 205

Römer.

1, 17 366
2, 14 f. 336
5, 12 ff. 104
8, 19 ff. 104. 317
8, 34 176
10, 13 248
10, 15 351
16, 20 . . . . . 99. 104

I Korinther.

1, 26 ff. 326
15, 54 338

II Korinther.

3, 15 338

Galater.

3, 11 366
4, 24—26 211

Epheser.

1, 10 67
1, 20 176
2, 14 349

Philipper.

2, 5 ff. 461

Colosser.

2, 15 104
3, 1 176

Hebräer.

1, 5 183
1, 13 177
2, 6 ff. 97
2, 14 f. 104
5, 6 177
7, 21 . . . . . 175. 177
7, 27 492
9, 28 461
10, 5 ff . . . . . 201 ff.
10, 12 ff. 177
10, 37 363
10, 38 366

Jakobus.

1, 17 340
2, 5 f. 326

I Petr.

2, 21 ff. 460
2, 24 f. 461
3, 22 176
4, 17 214

II Petr.

1, 17 459
1, 19 77

I Joh.

2, 20. 27 383
3, 6 461
3, 8 104

Apokal. Joh.

1, 7 . . . . . 391. 394
1, 16 315
3, 21 176
5, 6. 9 461
6, 12 f. 236
12, 9 104
14, 15 242
20, 2 104
20, 7 ff. . . . . 417 f.
21, 1. 23 472
22, 1 f. 420

K. k. Hofbuchdruckerei Carl Fromme in Wien.

BS647 .0662
Die alttestamentliche Weissagung von der
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00051 1651